

Rationalismus
und
speculative Theologie
in
Braunschweig.

Ein Versuch
über das
wirkliche Verhältniß beider zum christlichen Glauben,
nebst einer
speculativ-dogmatischen Entwicklung
der
Menschwerdung und Versöhnung Gottes
in ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit,
von
Johann Wilhelm Hanne.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.

1838.

UB Braunschweig

84



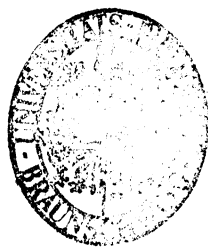
2301-293-6

Rationalismus
und
speculative Theologie
in
Braunschweig.

Ein Versuch
über das
wirkliche Verhältniß beider zum christlichen Glauben,
nebst einer
spekulativ-dogmatischen Entwicklung
der
Menschwerdung und Versöhnung Gottes
in ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit,
von
Johann Wilhelm Hanne.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.

1838.



V o r r e d e.

Die äußere Veranlassung und der subjektive Entstehungsgrund dieser kleinen Schrift liegt in der jüngst vom Pastor Hessenmüller in Braunschweig öffentlich ausgesprochenen Verdächtigung *) derjenigen Richtung der Theologie, die seit dem ersten bedeutsamen Anfange ihrer, aus der Nothwendigkeit des speculativen Denkens stammenden, systematischen Entwicklung durch die Kirchenväter, besonders von Origenes mächtig wirkendem Anstöße her, als die wahrhaft göttliche Wissenschaft in der Kirche Jesu Christi stets wirksam gewesen ist, und die, wie sie nach jeder scheinbaren Zurückdrängung gewaltiger wieder hervorging, auch in der neuern Zeit, namentlich durch die herrlichen Leistungen Hegel's und seiner theologischen Freunde, Daub's und Marheineke's, mittelst einer totalen Reform ihrer wissenschaftlichen Methode, sich wieder verjüngt hat.

Jene Verdächtigung betrifft aber hauptsächlich die Christlichkeit dieser neuen Richtung der speculativen Theo-

*) In seinem Buche: »Theologische Propädeutik, oder Beiträge zu einer genauen Kenntniß des geistlichen Berufes und der theologischen Richtungen unserer Zeit u. Braunschweig, 1837.«

logie. Es wird dieselbe nämlich als gefährlich dargestellt, wie dies auch schon von vielen anderen Theologen geschehen ist und auch hier nur nach der Methode des Nachsprechens und Nachtretens geschieht. — Sie soll zu schwärmerischen, mystischen, fanatischen Umrrieben führen und im Lande des Anschuldigers auch schon gewisse Individuen geführt haben; als ihre unmittelbaren Auswüchse werden allerlei verderbliche Richtungen, ja sogar unsittliche Machinationen angegeben! Scheinen nun solche Anschuldigungen dem unwissenschaftlichen Publikum häufig und vielen aufgeklärten Theologen noch häufiger sehr acceptabel, so kostet auch ihr Verständniß wenig Anstrengung, weil immer solche Beweise vorgebracht werden, die jedem von selbst auf der Hand liegen; und wenn ihnen nun noch dazu lang und viel genährtes Vorurtheil entgegenkommt, welches sorgfältig gepflegt und unterstützt wird durch den Beifall solcher Autoritäten, die über Vieles gut und Vieles zu sprechen wissen und auch wohl nicht ohne Erudition sind, so daß man ihnen Competenz zuerkennt, über alle Dinge auf Erden und im Himmel ein Urtheil zu haben, — dann gelten solche Anschuldigungen da, wo sie nicht ohne precidse Miene oder wohl gar in der Form Jean Paul'schen Humor's ausgesprochen werden, für ausgemachte Wahrheit; diejenigen aber, die trotz allen Warnungen, Abmahnungen, liebevollen Berathungen vorsichtiger Männer sich mit dieser Richtung selbst einlassen, gerathen, besonders wenn das Gewicht ihrer Persönlichkeit, auf die in solchen Dingen Alles hinausläuft, wegen Mangels

einer gewissen Quantität Jahre zu leicht erfunden wird, in üblen Klang!

Würde dadurch nun weiter nichts bewirkt, als daß eine einzelne oder mehrere Persönlichkeiten bei Einzelnen oder Mehreren für thöricht, und wie es wohl vorkommt, für animos, überspannt, verrückt zc. gelten, so wäre es in Wahrheit thöricht, sich des zu grämen; sieht man doch, wie das göttliche Wort selbst freiwillig sich solche Titel, so wie auch die dem Titel angemessene Behandlung, heute so gut wie zu der Apostel Zeiten, gefallen läßt. 1 Cor. 2, 14; Kap. 1, 18. 23. 25.

Wird aber dadurch, der guten Sache, oder da diese selbst nie Schaden nehmen kann, weil vielmehr Alles Andere ihr gegenüber für Schaden zu erachten (Phil. 3, 7. 8.), wird unbefangenen, für die reine, unentstellte Wahrheit offenen Gemüthern dadurch geschadet, indem man diese noch durch schlaue ersonnene Absurditäten und Widerlichkeiten, die man für die Quintessenz der spekulativen Theologie, der Mystik zc. ausgiebt, von dieser Richtung abzuschrecken und dadurch dem Ernst der Wahrheit und ihrem Einherschreiten für die Geltung des göttlichen Wortes nach seinem vollen, unverdorbenen Gehalte in solchen Herzen Thor und Riegel zu versperren und vor das durch menschliche Tiraden unbefriedigte Ohr und Auge einen Balken zu legen sucht, dann ist jeder, der im Dienst der Erkenntniß der Wahrheit lebt, verbunden, nach Kräften das verbauende Gebälk mit niederzureißen und der reinen göttlichen Wahrheit einen offenen Weg zu bereiten in die Herzen der Men-

schenfinder! Und aus diesem näheren Beweggrunde ist auch diese kleine Schrift hervorgegangen.

Zunächst galt es in ihr, häßliche, auf Persönlichkeiten hinauslaufende Anschuldigungen gegen diese spekulative Richtung der Theologie zurückzuweisen. Solches ist da, wo das Gewicht dieser Verdächtigungen nicht aus wirklichen Thatfachen genommen ist, noch genommen werden kann, sondern bloß in der Art und Weise des Verfahrens der anschuldigenden Persönlichkeit, im Lärmen und Umsichwerfen von blind zufahrenden Worten besteht, freilich an sich gar leicht, jedoch muß mit Rücksicht auf solche Leser, denen die Ohren schon gellen von dem Lärm, der Ton eine gewisse Schärfe annehmen, um noch hindurchzudringen durch das Gewirre und einigen Eindruck hervorzubringen.

Indessen wird Jeder, dem es vor Allem und einzig um das Wesen der Wahrheit, nicht aber um ihr äußeres, oft gleichgültiges Verhältniß zu persönlichen Willkürlichkeiten zu thun ist, bald des Schauspiels polemischen Hin- und Herwerfens von Angriffen und Widerlegungen überdrüssig, am meisten der, welcher selbst herausgefordert auf der Scene des persönlichen Kampfplatzes sich herumgetummelt hat; darum sind alle bloß individuellen und damit nothwendigerweise nur lokalen und temporellen Beziehungen in diesen Bogen bald gänzlich fallen gelassen, und die Zurückweisung blinder Angriffe auf die Hegel'sche Philosophie und die von ihr neu ausgegangene spekulative Richtung der christlichen Glaubenswissenschaft ist umgeschlagen in allgemeinere

wissenschaftliche Untersuchungen über das Verhältniß des Rationalismus zu den Hauptpunkten des christlichen Glaubens. Damit aber diese Erörterungen nicht bloß im negativen Interesse stehen blieben, sondern auch an der positiven Zeitigung der immer weiter zu fördernden christlichen Wahrheitserkenntniß ein wenig mitwirkten, wurden sie zum Schluß aus ihren verschiedenen negativen Richtungen zur gegenseitigen Vermittelung und Affirmation auf einen Hauptpunkt des christlichen Glaubens concentrirt, nämlich auf dasjenige Dogma, das in der christlichen Kirche jetzt Hauptgegenstand der wissenschaftlichen Debatten ist, das Dogma der Menschwerdung Gottes in Christo.

So sollte durch eine speculative Entwicklung der Hauptmomente des Erlösungsbegriffes die Nothwendigkeit nachgewiesen werden, daß sich derselbe für das in die Endlichkeit herabgezogene, seinen ewigen Begriff in Gott alterirende Selbstbewußtsein nicht nur als allgemeiner, abstrakter Gedanke, sondern vielmehr durch eine concrete Erscheinung selbst für die Anschauung und das in der Endlichkeit wurzelnde und darum sündige Gefühl, also auf individuelle Weise zu realisiren habe; so, daß es nicht bei einem bloß allgemeinen, abstrakten Verhältnisse Gottes zur Menschheit bleibe, wie es auch in der Anschauungsweise des Dr. Strauß dabei geblieben ist.

Wie weit es nun für den speciellen Zweck dieser Schrift gelungen ist, die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes nach ihren Hauptmomenten wissenschaftlich nachzuweisen, werden die Meister und Freunde der

spekulativen Theologie mit nachsichtigem Auge gegen die diesem Versuche anklebenden Mängel beurtheilen.

Sollten sie finden, daß der Verfasser dieser Schrift für eine wissenschaftliche Begreifung und Darstellung der ewigen Wahrheiten der Offenbarung Gottes in Christo nicht vergeblich gearbeitet und in die Bedeutung und Richtung der neueren wissenschaftlichen Theologie sich gefunden, so wie auch die Momente, auf die es ihr jezt vor Allem ankommen muß, erkannt und gewürdigt habe, so würde das dem Verfasser eine wahre Freude und Ermunterung für bedeutendere wissenschaftliche Bestrebungen sein!

Am meisten wird es ihn aber erfreuen, wenn auch dieser geringe Dienst am Evangelium der Wahrheit sollte hier und da, durch Gottes Gnade, in einem zugänglichen Gemüthe die Flamme des Glaubens und der Liebe zu Dem anfachen, ohne den wir mit allem geistigen und materiellen Reichthum unserer Zeit dürftig und dürre bleiben. (Joh. 15, 5. 6.)

Wolfenbüttel, im März 1838.

J. W. Hanne,

Cand. th. Hannov.

Wenn bei dem steten Ringen des wechselnd hinsterbenden und aus der Asche der Vergangenheit neu wieder emporstrebenden religiösen Zeitgeistes ein neues, d. h. in der Zeitlichkeit bisher zurückgedrängtes oder noch nicht in seinem ganzen Zusammenhange erkanntes, obwohl seinem Wesen nach ewiges Moment der Wahrheit hervorgeht aus dem ewig jungen Pleroma des Evangeliums, und befruchtend in ein menschliches Gemüth fällt, dann ist ein so erfülltes und getriebenes Individuum von objektiver Nothwendigkeit gedrungen, dichtend und redend sich in Rapport zu setzen mit vielen tausend Verbrüderten. Wer aber von solcher Nothwendigkeit und Objektivität aus redet und schreibt, der handelt nicht im Dienste individueller Meinungen, geistreicher oder ungeistreicher Einfälle, zufälliger Ansichten über dieses und jenes, was selbst der Zufälligkeit preisgegeben ist, sondern er hat es, wie man zu sagen pflegt, mit der Sache selbst zu thun. Diese aber mit dem Widerschein ihres eignen Urwesens in die Organe ihrer menschlichen Darstellung sich versenkend, bedarf, so weit die göttliche Weihe menschliche Herzen berührt hat, keiner Argumentationen ad hominem, keiner Insinuationen, praktischen Kniffe, keiner Anmerkungen und ehrenden Citate als langer Hände und Finger, um die Mienen anerkannter Auktorsitäten sich zum Beifallslächeln zurechtzustreicheln. So nun

schrieben die Religiosen und Propheten jedes Zeitalters, und waren, ohne darauf zu rechnen, des allgemeinen Interesses gewiß. Aus einer solchen in die Tiefe und Objektivität der Idee selbst sich wiederversenkenden Zeit gingen die Epoche machenden Werke Schleiermacher's, Schelling's, Hegel's, Daub's (theologumena), Marheineke's, Franz von Baaders u. A. in der systematischen Theologie, Winer's, Tholuck's, Lücke's Usteri's u. A. in der Exegese, Gieseler's, Neander's u. A. in der Kirchengeschichte im Anfange und Fortgange des neunzehnten Jahrhunderts hervor, und traten durch die göttliche Weihe ihrer Rede, durch die Objektivität ihrer Darstellung, der willkürlichen Handhabung subjektiver Meinungen und Glaubensansichten, die ihre objektive Berechtigung aus der eigenen kritischen Genialität, aus einer auf selbstgemachtem Princip beruhenden Zeitphilosophie, aus der oberflächlichen Bekanntschaft mit sogenannten logischen und natürlichen Gesetzen, und endlich aus der durch englisch-französischen Deismus temperirten Aufklärung entnahmen, kräftig einschreitend entgegen. Und so ist nunmehr der Streit, nachdem er nach einzelnen Pausen sich oft wieder verjüngt hat, zu einem gewissen Culminationspunkte gediehen. Es lebt nun wohl in jenen auf dem Acker der Welt aus göttlichem Samen aufgeblühten Pflanzen ein Saft, der gesalzen in der Kraft des unmittelbaren göttlichen Worts, mit seiner Schärfe das System subjektiver Meinungen mürbe macht, durchlöchert und zerbröckelt, um den alten Glauben mit der *ὁσὴν ζωῆς εἰς ζωὴν* 2. Corinth. 2, 16. zu durchfrischen; der aber auf dem Heerde des Unglaubens zum Decoct menschlichen Wises und Scharffsinns bereitet auch wiederum zur Verkittung des Durchlöcherten und Leimung des Zerbröckelten dienen muß. Das Letztere ist am glänzendsten von Strauß im Leben Jesu und in seinen Streitschriften geschehen. Wer nun

fortan mitreden will in einer besondern Sphäre des weiten Gebiets der theologischen Wissenschaften, in der die Entscheidung für die eine oder andere Ansicht über den Kernpunkt der Religion: die Versöhnung Gottes mit den Menschen in Christo auf die Bestimmung der ganzen Sphäre qualitativ zurückwirkt, der thut nur dann der Wissenschaft einen Dienst, wenn er nicht bloß seine Meinungen kund thut oder um den Centralpunkt der Religion und Theologie nur so einzelne Gedankenlinien herumzieht, sondern wenn er seine religiöse Anschauungsweise so entwickelt, daß sie in jedem einzelnen Punkte organisch auf den Mittelpunkt zurückgeht, und aus ihm wieder hervorgehend die Peripherie lebendig fortbewegt, so daß in jedem Momente ihrer Fortbewegung der Leser es mitfühlt und mitfieht, wie hier Sachen zur Sprache kommen, deren Bewährung oder Zerfall von Stufe zu Stufe mit immer gewaltigeren Schwingungen entweder harmonisch einhallt in den tausendstimmigen Chor der Christenheit oder mit gellender Gewalt so in die stille Musik des Gott und seinen Heiland preisenden Herzens fährt, daß fortan die alte Melodie aus Zion: »Ich weiß, daß mein Erlöser lebt« vor dem kreischenden Ruf des Riesen »Aufklärung,« »moderne Weltanschauung,« verächzen muß.

Solchen Bewegungen der Zeit gegenüber nimmt es sich nur komisch, oder soll man sagen, kläglich aus, wenn sich den mächtig in Anspruch genommenen Gemüthern Erscheinungen aufdrängen, die durch den Posaunenhall der Titel und durch das dröhnende Geschmetter der, jedes Ohr mit Vorahnung dessen, was da kommen soll, erschütternden Ueberschriften, als da sind: Mysticismus, Pietismus, Naturalismus, Fanatismus u. s. w. ein heranrückendes Heer geharnischter Streiter verkünden; wenn man aber an den vorrückenden Trupp selbst hintritt, so sieht man heraufziehen, unter entsetzlichem Lärm und

Zumult, wirrig durcheinanderlaufend 1. einen Trupp buntjackiger, aus allen theologischen Provinzen zusammengitirter Gedankenrefruten; sodann folgt 2. eine Reihe Scharfschützen von Wißen, deren Gewehre aber entweder gar nicht losgehen, weil dem Stein das Feuer ausging, oder geht eins los, so fährt der Schuß unter die Refruten; endlich 3. beschließen den Zug die schreienden Speißbürger tobender, hinkender, schmutziger Anschuldigungen, Schmähungen und Gemeinplätze. Würde man nun gern den ganzen Trupp ruhig zuschauend vorüberpassiren lassen, ohne eben sehr besorgt zu sein, daß er wegen seiner Unordnung großen Schaden stifte, obgleich der Raum, den er jedesmal einnimmt, namentlich wenn er sich niederläßt auf dem frisch aufkeimenden Saatgefilde jugendlicher Herzen, wenigstens momentan verwüstet wird, so ist doch derjenige gewiß immer in einer übeln Lage, der bei einer ungefähren Schwankung des Trupps unter seine Füße geräth. Hier hilft es nichts, still zu liegen, sondern hurtig rafft man sich auf, reißt Einem die Kolbe weg, schlägt nieder, was da Fuß oder Kolbe erhebt zum Zermalmen. In einem solchen Verhältnisse steht Schreiber dieses zu dem in der Vorrede genannten Werke.

Dasselbe gehört zu denen, die die Religion und theologische Wissenschaft für einen besondern Kreis sich zum Object der Betrachtung gesetzt haben: Verfasser will nämlich Jünglinge, die im Begriff sind, die Universität zu beziehen, auf die Wichtigkeit des theologischen Berufs aufmerksam machen und ihnen auf der Bahn zum Abdyton der heiligen Wissenschaft ein erster Wegweiser sein. Er macht also nicht Anspruch auf das Hervorringen eines in jehiger Zeit verkannnten Moments aus dem Schacht religiöser Ideen, oder auf eine neue systematische Begründung und Organisirung der theeo-

logischen Wissenschaft nach ihrer Totalität, wozu auch die nähere Beleuchtung einer einzelnen Partie kräftig mitwirkt, und darum ist auch an das Werk wohl nicht die Forderung zu stellen, »etwas irgendwie ganz Neues« geschaffen zu haben, so wie bei so gestalteter Tendenz des Buches von dem Produziren von etwas Neuem überhaupt nicht die Rede sein kann, wofern nur das Alte und doch nie Veraltete nicht als ein bereits Abgelebtes dargestellt wird, wo dann freilich nicht der objektive Inhalt, sondern die subjektive Form den Geruch der Verwesung in sich tragen würde.

Man geht mit dem Vorurtheile an die Lesung des Buchs, es sei hier eine Zusammenstellung der wichtigsten Seiten der theologischen Wissenschaft, wie sie sich durch ihre eigene lebendige Organisation von selbst macht, und für einen besondern Zweck nur klar ausgesprochen sein will, *) namentlich

*) Was Marheineke in der Vorrede zu seinem Lehrbuche des christlichen Glaubens und Lebens sehr treffend über die Eintheilung des religiösen Stoffes in den jetzt gewöhnlichen Lehrbüchern sagt, findet auch hier eine Anwendung. Da dies treffliche Werk, das nebst Göschel's »Cäcilius und Octavius« so wie dessen »Aphorismen« und Tholuck's »Lehre von der Sünde und vom Versöhner« (auch De Wette's »Theodor« enthält manches Schöne, obwohl die Ueberwindung des Zweifels weder durch die Fülle und Lebendigkeit des unmittelbaren Glaubens, wie in Tholuck's Weihe d. s. Zweiflers, noch durch die Vermittelung wissenschaftlicher Dialektik, wie in Göschel's Aphorismen über Glauben und Wissen, kräftig genug vollzogen wird) es vor allen verdiente, für die Universität heranreifenden Jünglingen, in die Hände gegeben zu werden — da dies Werk trotz seiner für die Tiefe des Gegenstandes seltenen Klarheit und gemüthlichen Lebendigkeit so wenig gelesen oder gar gekannt wird, so mag eine hierhin passende Stelle aus demselben hier stehen. Seite XIV der Vorrede zur zweiten verbesserten Auflage heist es: »Wann wird man es endlich zugeben, daß an allem Wissen der Wahrheit die Methode Alles — nämlich die Bewahrung, Bewährung und Bewahrheitung des Inhaltes ist? Hat die Bildung der Zeit ein

aber eine Nachweisung gegeben, wie alle sogenannten Vorber-
 reitungswissenschaften nicht nur immer näher sondern auch
 immer reicher und konkreter in die Eine Idee der theologia
 sich vereinen. Vor Allem sucht man in Rücksicht auf den
 besondern Zweck des Buchs für angehende Theologie Studi-
 rende, eine Darstellung des Wesens der Religion im Allge-
 meinen und der theologischen Wissenschaften im Besondern,
 die, ohne Verbrämung und Ueberladung mit besondern, mühsam
 zusammengelesenen Meinungen, hervorgegangen aus der

Resultat, so ist es dies, daß ihr auf die logisch-methodische Fort-
 schreitung in den Gedankenentwickelungen Alles ankommt, und daß
 man des willkürlichen Denkens, des unbefugten, in lauter Zu-
 fällen und Einfällen herumfahrenden Räsonnirens gründlich satt
 und müde geworden ist. So ist nun auch von der höchsten Wich-
 tigkeit, daß der in der Religion Unterrichtete inne werde, der
 Uebergang und Fortgang von einer Materie zur anderen sei nicht
 ein zufälliger, beliebiger, es habe jede ihre Haltung in der andern,
 kurz der Zusammenhang der Heilswahrheiten sei ein in ihnen selbst
 enthaltener, nicht durch Menschen und ihre Gedanken gemachter,
 sondern durch Gott und seine Gedanken. Wo ist hingegen von
 solcher Nothwendigkeit wohl noch eine Spur zu erkennen in den
 endlos mannichfaltigen Eintheilungen des Stoffes, welche man in
 diesem Unterricht zu Grunde gelegt findet? Daß jeder sich eine
 andere Eintheilung erlaubt, ist ein Beweis, daß keine die richtige
 und nothwendige ist. Die wahre Eintheilung ist ganz und gar
 nicht die Sache des Subjekts, sondern des Objekts, dieses wird
 nicht eingetheilt und braucht nicht eingetheilt zu werden, sondern
 es theilt sich selbst ein und ist eingetheilt durch sich selbst; das Sub-
 jekt hat dem nur nachzudenken und nachzugehen. Hat der Unter-
 richt wirklich den Glauben der Kirche in dem Bekenntnisse der drei
 Artikel desselben zu seiner Grundlage, so ist eben damit die Ein-
 theilung auch gegeben und der Gang bestimmt, den er zu gehen hat.
 — Es ist das Große der christlichen Religion, daß sie, auf der
 ewigen Wahrheit beruhend, mit ihrer Lehre auch in dieser Hinsicht
 dem Bedürfniß der Wahrheitserkenntniß entgegenkommt und uns
 den erwünschtesten Schutz darbietet gegen uns selbst und unser ei-
 genes Belieben, welches uns mit dem Scheine der Freiheit schmei-
 chelt, aber die größte Abhängigkeit ist von uns selbst. «

Totalanschauung des christlichen Geistes in seinen religiösen Manifestationen innerhalb aller Zeiten und Formen, den Inhalt durch seine eigene, immer gleich starke und vernehmliche Stimme sprechen läßt, und etwa nur darin die besondere Eigenthümlichkeit des Verfassers reflektirt, daß sie es einem auch ohne salbungreiche Exclamationen unmittelbar kraft ihrer Beweglichkeit und Gefügigkeit fühlen macht, wie der Verfasser die Wahrheit der Sache durch und durch bis in die einzelnsten Fasern seines Gefühls und seiner Reflexion empfunden habe. Auf diese Weise würden Jünglinge, indem sie das Wesen der Theologie nicht im Spiegel des Schriftstellers, sondern den Schriftsteller im Spiegel dieses Wesens schauten, nicht durch temporäre Meinungen verschränkt, sondern gelöst von allen Fesseln der Eitelkeit sich ganz in den ganzen ungetheilten Strom der theologischen Wissenschaft versenken, ohne schon im voraus über diese oder jene besondere Richtung und Gestaltung derselben eine Meinung zu präsumiren, die ihnen, was Jahrhunderte unter Schweiß und Mühe und ohne Ferien zusammengewirkt haben, in einer bequemen Stunde der Ferien in Nebel und Dünste zerrinnen macht.

Wenn nun eine solche Darstellung nur Der zu geben vermag, der einerseits die Wissenschaft selbst in sich durchlebt hat, was wir hier in Bezug auf den Verfasser nicht bezweifeln wollen, der andererseits aber seinen eigenen Einfällen zum Troh, die ja den ernststen christlichen Denker immer nur auf Augenblicke irre machen können, insofern er den Zweifel selbst bezweifelnd göttlich unterstützt wird, in der Fülle des christlichen Glaubens verharret, so ist es eine Thatsache, daß Alle Glauben haben, und wir wollen auch diesen dem Verfasser nicht streitig machen. Vielmehr ist es ein schreiendes Unrecht, was von namhaften Männern begangen ist, indem sie dem Rationalismus den Glauben

absprachen: er ist, wie sich leicht nachweisen läßt, geradezu ein Glaubenskind, oder doch vom Glauben genährt. Denn seine Kindheit fällt zum Theil in jene glückliche Zeit, wo Kant die Erlösung des Willens von der Auktorität der für objektiv göttlich gehaltenen Gesetze durch seine Transcendentalphilosophie von der Trennung der Erde vom Himmel kund machte. Als Kant seine Wunder that mit den Paralogismen und Antinomeen der reinen, mit dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft, wie wurden da nicht Hunderte so gläubig, daß sie trotz ihrem Sehen, Hören, Fühlen irdischer und geistlicher Dinge, nichts sahen, hörten und fühlten. Der biedere Reinhold zwar hatte fünf saure Jahre zu kämpfen, ehe er die Objektivität des Sehens u. s. w. los ward. Als aber von Kanzeln und Kathedern erklang das Evangelium von der Befreiung des Wissens und Willens von jenem Johanneischen Empirismus, der nur zu zeugen wußte von dem, was er gesehen, gehört und getastet hatte (1. Johannes 1, 1.) zu seiner eigenen Autonomie, da blieben nur die trohigen Erzempiriker: Hamann, Claudius, Herder u. A. mit ganzem Sinn versenkt in die Anschauung des »schönsten unter den Menschenkindern, dessen Gedächtniß als eine ausgeschüttete Magdalenensalbe das Haus Simonis des Aussätzigen in Bethanien von dem Geruch der evangelischen Salbung erfüllte.« (Hamann's Werke VII. 120.) Aber die Kräftigern an Glauben — der ja bekanntlich auf das Unsichtbare geht, auf den reinen Gedanken des allgemeinen moralischen Gesetzes — ließen sich nicht durch diesen »Leichengeruch« betäuben, sondern ihr verklärtes Auge erhob sich aufwärts gen Aufgang, d. h. etwas nordostwärts, wo die wogende Ostsee das flache Land küßt. *) Solche Glaubens-

*) »Als Kant seine Religion inner den Vernunftgrenzen schrieb, sagt Franz Baader im 3. Hefte seiner Vorlesungen über spekulativ

epochen wirken mächtig; der Vater sagt's dem Sohn, und wenn's nun der Professor auch sagt, so sagen's Vater und Professor. Nun pflanzte die freie ratio — man hat sie als *sensus communis* verdächtigen wollen, welcher nur einen *rationalismus vulgaris* treiben könne — ihr Panier auf: Tausende huldigten gläubig, und ließen sich ihre geheimen Decrete interpretiren; denn die gewiß nicht vulgäre Dame ließ sich nicht unmittelbar zu jedem gewöhnlichen Kandidaten, Pastor u. s. w. herab, sie würde ja sonst aufgehört haben, geglaubt zu werden, sondern erwählte ihre Repräsentanten, und wunderbar! eben in demselben Sachsenlande, wo einst Luther, Melancthon u. A. für das Licht der ratio gefochten haben sollen,*) was indessen wohl eine Fabel sein wird, denn Kenner versichern, daß jene Männer nur aus übertriebener Bescheiden-

Dogmatik, glaubten schier alle Philosophen und ein guter Theil der Theologen ihm aufs Wort, sowohl daß Alles, was er in dieser Schrift für vernünftig ausgiebt, wirklich solches sei, als daß das darin Vernünftige darum ein Selbsterfundenes der Vernunft und nicht bloß ein aus dem Evangelium Vernommenes und Entnommenes sei.«

- *) So wie man sich häufig auf die Freiheit, d. h. die subjektive Willkür des Denkens, die man Vernunftgebrauch nannte, als wozu uns die Reformatoren wieder verholten, berufen hat, so hat auch Wegscheider zur dritten Säcularfeier der Reformation seine institutiones gewidmet den Manen Luthers, von dem er sagt, daß derselbe *rationi humanae suum jus vindicavit*, und daß er die Nachkommen ermähne, auf dem von ihm gebahnten Wege fortzuwandeln. Luther hat freilich nur so viel gethan, quantum illa aetas ferebat, darum ist das von ihm angefangene Werk immer weiter fortzusetzen; dies geschieht aber durch den Rationalismus, der ex universa omnium disciplinarum cultura quasi ex fonte emanavit. Und wer diesen im Rationalismus culminirenden Fortschritt (*commotionem per totam aetatem pertinentem*) nicht mitmacht, ist entweder thöricht, oder ein Feuchler, in beider Beziehung aber homini religionis amanti, dem aufgeklärten Rationalisten, gleich verächtlich (*aeque despicendus*) Institut. §. 11. lit. a.

heit, oder etwa von Mitleid bewogen, dem Altvater Luther einige Blumen aus ihrem reichgezierten Kranze in seinen verwelkten gebunden haben sollen. *) Dieser Glaube an die ratio ist nun bisjezt noch nicht widerlegt worden, und ist auch unwiderlegbar; denn z. B. der Angriff Hase's auf Röhr hat auf denselben nichts vermocht. Den Pfad stockblinden Irrthums

*) Was Luther, der sogenannte Verfechter der sogenannten gesunden Vernunft, von dieser natürlichen Begabung des Menschen, sofern sie ein bloßes Reflektiren und Vorstellen endlicher Gegenstände oder ein Aburtheilen des Verstandes über die göttliche Wahrheit nach der Norm endlicher Axiome und Anschauungsweisen ist, gehalten habe, bezeugen die bekannten Titulaturen, unter denen er von ihr redet, wenn er sie z. B. »die Frau Hulda, den Gernweis, die läuderliche Meze, die Braut des Teufels nennt, die allzeit klug und weise sein will in göttlichen Sachen, und meineth, was sie für recht und gut ansiehet, das müsse auch vor Gott gelten.« Vergl. zu l. Petri 5, 8. — In einem Briefe an den Herzog Albrecht von Preussen, in welchem er diesen auffordert, die ketzerische Lehre Zwingli's vom heiligen Abendmahl nicht in seinem Lande zu dulden, bezeugt er sehr bündig die Gebundenheit seines subjektiven Denkens durch einen objektiven Inhalt, der mit innerer Allgemeinheit und Nothwendigkeit das christliche Bewußtsein bestimmt und dem eigenen Dazufürhalten Ziel und Grenze setzt — indem er folgendermaßen schreibt: »Ich wollte lieber nicht allein aller Rottengeister, sondern aller Kaiser, König und Fürsten Weisheit und Recht widder mich lassen zeugen, denn ein Tota odder ein Lüttel der ganzen heiligen christlichen Kirchen widder mich hören odder sehen. Denn es ist ja nicht so zu scherzen mit Artikeln des Glaubens, von Anfang her, und so weit die Christenheit ist, einträchtiglich gehalten; wie man scherzen mag mit päpstlichen oder kaiserlichen Rechten odder andern menschlichen Tradition der Väter odder Concilien.« Bei de Wette, Luthers Briefe, 4. Thl. S. 355. Wenn Luther die Gewissensfreiheit gegen menschliches Ansehen und Dazufürhalten verfocht, so hat man es ein Weitergehen auf dem von ihm eingeschlagenen Wege genannt, sich auch von der Nothwendigkeit der göttlichen Wahrheit in seinen Ansichten und Ueberzeugungen frei und baar zu halten. So ist man aber wieder zurückgefallen in die Knechtschaft eigener oder fremder Einfälle.

würde übrigens Derjenige gewiß betreten, welcher hier auf die aller Wahrscheinlichkeit nach irrige Meinung gerathen wollte, als sei Dr. Röhr aus demselben Grunde so fest in seinem Glauben, aus welchem Papst Urban VIII. alle Angriffe des Kopernikanischen Sonnensystems gegen das alte zurückschlug; denn es ist hier nicht ein verjährtes Vorurtheil, sondern der reine, in sich selbst feste Wille, der den Mann gegen alle Angriffe siegreich macht, und den Willen bricht keine menschliche Macht. Steht nun der Verfasser, wie jedes Blatt beweist, auch in dieser Kraft des Glaubens, die unmittelbar im reinen Willen wurzelt, so folgt unmittelbar, daß es kein allgemeines wissenschaftliches Interesse sein kann, sich in eine Erörterung des Einzelnen im Buche einzulassen, da dieses in seiner ganzen Stellung und Färbung so determinirt ist, nicht etwa durch die innere Organisation des Buchs, sondern durch das Räderwerk eines von Auktoritätsgewichten gezogenen und nach temporärem Ablaufen durch die Heber und Winden der Kritik wieder aufgezogenen Systems, daß ein Eingreifen in dasselbe eine Zermalmung und literarische Vernichtung, wie solche schon — schrecklich zu sagen! — nach dem Berichte des Herrn Verfassers an Dr. Tholuck verhängnißvoll ergangen ist, befürchten ließe. Wir würden uns überhaupt auch wohl hüten, uns in ähnliche Gefahren zu begeben, da wir noch dazu durch besondere Wahrnehmungen im Buche uns ernstlich gewarnt finden. Wenn man nämlich den Gedankenwald desselben in gespannter Position durchgeht, stößt man sich nicht sowohl an die weit ausgereckten Arme und an den von den Früchten geistreicher Productivität niederhangenden Aesten dichtgepflanzter Ideen, noch ist es der Blitz der Rede, der hie und da hereinfahrend in das heilige Dunkel, stutzen machte, so daß man wie selbst getroffen mit der Hand nach Herz und Augen führe,

sondern neben den in seinen Gedankenhain anderswoher verpflanzten mächtigern Stämmen, die gewöhnlich wegen ihrer lichtwärts strebenden Natur ohne niederhängende Verzweigung sind, hat der Herr Verfasser hie und da durch selbsteigenen Willen und Kraft einiges Gewächs aufsprossen lassen von solcher Elasticität, daß es, wenn man, um sich hindurchzuarbeiten, es rechtswärts einbeugt, mit zäher Ruthengewalt links auswärts zurückschlägt in Augen und Ohren. Wir meinen, der Herr Verfasser hat so eigene Ansichten, die, wenn man dagegen verstoßt, es Einen merken lassen, daß sie die Ansichten eines noch zeitig lebenden Mannes sind; als zum Beispiel nennt er es Unbescheidenheit, wenn ein junger Mann es sich herausnimmt, nicht etwa diesen oder jenen Glaubensartikel der christlichen Lehre ohne Weiteres schon über Bord zu werfen, sondern wenn er sich anmaßt in Aneignung dessen, wofür Jahrtausende hindurch die Gläubigen Gut und Blut daransehten, den vier Evangelisten einer neuen vergeistigten Theologie, den Herrn Generalsuperintendenten und Doktoren Möhr, Bretschneider, Ammon und Wegscheider und ihren Gehülfen, Aposteln und Diakonen ein gläubiges Herz zu versagen. Würden wir daher uns erlauben, gegen den Verfasser Widerspruch zu erheben, so würde er auch gegen uns ein Recht für sich in Anspruch nehmen, uns gleich andern Gleichgesinnten auszuschließen aus der Gallerie jener »geistreichen und bescheidnen jungen Männer,« von denen der Verfasser so viel zu rühmen weiß. Allein wir fühlen uns trotz dem gezwungen, mit dem Verfasser in nähere Erörterungen und Widerspruch uns einzulassen; aber aus einem andern Grunde, nämlich um auch unsrerseits dem Umsichgreifen schädlicher Vorurtheile über die speculative Richtung der Theologie auch bei solchen vorzubeugen, die sie selbst nicht kennen und fast im-

mer nur solche Relationen über sie vernehmen, wie sie im Buche unsers Verfassers sich finden; und wir können es nicht verhehlen, im Vaterlande des Verfassers häufig eine Leichtigkeit im Aburtheilen über diese Richtung bei gänzlicher Unkenntniß der Sache gefunden zu haben, die selbst denen, die sie haben, langweilig werden muß, weil sie zu mechanisch ist. Vielleicht geschieht solchen ein kleiner Dienst, wenn ihnen das Aburtheilen etwas erschwert wird. Sodann geschieht es um des eigenen sittlichen Rufes willen, den uns, die wir uns in die wissenschaftlichen Bewegungen der spekulativen Theologie nach Maß unserer Zeit und Kräfte eingelassen haben, der Verfasser zu schmälern sucht, indem er uns mit Abfertigung und Verfekerung der neuern spekulativen Theologie zugleich verkehrt, und man weiß nicht, ob als Pantheisten oder Mystiker (im unedeln Sinne des Wortes, sofern der Verfasser diesen Mysticismus beklagenswerth findet) brandmarket, und da beide nach ihm unter den gemeinsamen Begriff von Naturalisten, Epikuräern, Fanatikern und noch Entsetzlicherem zusammen fallen, uns mit in der Gallerie der Schwärmer, geistlichen Betrüger, weil geistlich Betrogenen, aufzuführen sich unterstanden hat.

Um daher unseren mit der Verdächtigung dieser Philosophie, deren Studium wir uns ergeben, zugleich gefährdeten sittlichen Ruf gegen den Angriff des Verfassers zu schützen, haben wir uns veranlaßt gefunden, die Mißverständnisse, willkürlichen Verdrehungen und bössartigen Anschuldigungen, die sich der Verfasser in Bezug auf diese Philosophie und spekulative Theologie hat zu Schulden kommen lassen, nachzuweisen.

Daß wir als Kandidaten der Theologie durch dieses Auftreten gegen einen schon längere Zeit in Amt und Würde stehenden Theologen bei unbefangenen Gemüthern Anstoß erregen werden, fürchten wir nicht, da wir einerseits mit Recht

voraussetzen, daß ein unbefangenes Gemüth eben darin seine Unbefangenheit erweist, daß es sich nicht durch menschliche Auktoritäten und Vorspiegelungen hat gefangen nehmen lassen, sondern in der Knechtschaft dessen steht, als dessen Knecht der Apostel Paulus von nichts, als von der Freiheit der Kinder Gottes zu rühmen weiß; andrerseits aber kann es uns nicht zur Last gelegt werden, wenn durch eine nähere Betrachtung die von dem Verfasser ausgegangenen Berunglimpfungen auf sein Haupt zurückfallen. Gedrungen wie wir sind, Rechenschaft zu geben von unserm wahren Verhältnisse zu den religiösen und theologischen Bewegungen unsrer Zeit — *τί γὰρ; πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει, εἴτε ἀληθείᾳ Χριστοῦ καταγγέλλεται* — zeigen wir zuerst die Nichtigkeit seiner Anklage gegen die Hegelsche Philosophie, zur Aufklärung der unrichtigen Vorurtheile über diese Philosophie, nach denen ein Theologe, der sich mit ihr einläßt, nach Einigen ein Pantheist, nach Andern sogar ein Schwärmer, Fanatiker werden muß; sodann wollen wir noch kurz anzudeuten versuchen, wie sich ein christlicher Theolog zu den philosophischen Forschungen seiner Zeit zu verhalten hat, und was daher auch uns diese Philosophie ist; wobei es nothwendig sein wird, sowohl an die eingeschlagenen Richtungen derselben, als auch an ihr Verhältniß zum Pantheismus und Mysticismus zu erinnern. — Hierauf sollen einige Erörterungen über etliche Hauptpunkte des christlichen Glaubens zum Schluß folgen.

Was also zunächst die Verdächtigung der Hegelschen Philosophie betrifft, so hat es sich aus den wenigen lästerlichen Anmerkungen über diese Philosophie, in denen Verfasser sie 1) der Unverständlichkeit, 2) der Unchristlichkeit bezüchtigt, ergeben, wie er sich zum Organ des Geistes hat

gebrauchen lassen, der schon oft aus der tolerantensamm-physiognomie der allgemeinen kritischen Predigerbibliothek und der allgemeinen Kirchenzeitung keßermacherisch und verläumdend gebellt hat.

Zwar geht aus des Verfassers Worten hervor, daß er noch ganz gelinde und glimpflich mit Hegel umzuspringen meine; denn indem er sagt: »Es ist hier nicht der Ort, die Hegelsche Philosophie zu zerlegen u.« und doch schon am ungehörigen Orte so vernichtende Schnitte thut, was würden wir zu erwarten haben, wenn er mit seinem Würgebeil auf das Herz dieser Philosophie selbst loshacken würde! War es also dort nicht der Ort, Hegel zu verunglimpfen, und es hat sich dennoch ein kleines Dertchen gefunden, das schon ausreichte, um dies in vollem Maße zu thun, so kann bei aufgebrungener Verunglimpfung Hegels um so mehr ein abge-nothigtes Wort zu seiner Vertheidigung und damit zur Vertheidigung aller mit ihm Verdächtigten auf einen guten Ort Anspruch machen. Zugleich sei aber auch zur Entschuldigung des Verfassers bemerkt, daß es nichts Unerhörtes ist, was er begangen, daß er nur eben so mit Hegel umgesprungen ist, wie ein Landsmann des Verfassers, Lessing, einst sagte, daß man mit Spinoza umgehe. Hegel ist auch darauf gefaßt gewesen: Hören wir ihn selbst! Vorrede zur zweiten Auflage der Encyclopädie Seite XVI. spricht er sich so aus:

»Lessing sagte zu seiner Zeit, die Leute gehen mit Spinoza, wie mit einem todten Hunde um; man kann nicht sagen, daß in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit speculativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß Diejenigen, die davon referiren und urtheilen, sich nicht einmal bemühen, die Facta richtig zu fassen und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es

wäre dies doch das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches könnte sie doch auf alle Fälle fordern.“

Wir übergehen bei der Widerlegung der falschen Ansichten über die speculative Theologie sogleich solche Urtheile, als: Hegel habe sich wahrscheinlich selbst nicht verstanden — denn da solche Kernsprüche selbst in den Mund der Frauen übergegangen sind, so sind sie unwiderleglich; ferner: »die Terminologie Hegels erfordere ein eigenes Studium.« Diese Wahrheiten sind zu simpel und können dem, der an ihnen festzuhalten vermag, nicht schaden. Vielmehr fassen wir die Anschuldigung des Verfassers gegen diese Richtung der Theologie sogleich aus einem allgemeinem Gesichtspunkte auf, und zwar zeigen wir zuerst, daß der Verfasser kein objektives, sodann, daß er auch nicht einmal ein subjektives Recht dazu hat sich zu erheben.

Unter dem ersten Rechte ist ein solches zu verstehen, was auf Fakten beruht, unter dem zweiten ein solches, was dem Verfasser sein eigener Standpunkt in der Theologie darbieten könnte.

Was nun die Fakta betrifft, auf die der Verfasser sich stützt, die Hegelsche Philosophie der Unverständlichkeit, d. h. der Sinnlosigkeit und Unchristlichkeit zu bezichtigen, so ist nur zu bemerken, daß der Verfasser in Bezug auf sie zum Dichter geworden ist. Wir lassen uns nicht auf die Vertheidigung der Ausdrucksweise Hegels ein, sondern lassen den Philosophen statt dessen im Verlauf der Exposition Proben ablegen, aus denen hervorgehen wird, wie er allenfalls ohne des Verfassers Unterweisung im deutschen Style hat fertig werden können.

Als Belege für die Unverständlichkeit (der Verfasser versteht darunter stets Sinnlosigkeit, denn er will nicht sagen, er habe Hegel nicht verstanden, was man leicht zugeben könnte, sondern Hegel sei objektiv unverständlich, d. h. er

habe ohne Sinn und Verstand geschrieben) führt der Verfasser unter andern folgende Aussprüche an: Hegel, sagt Verfasser, definire den Begriff der Trinität auf folgende Weise: »Gott setzt sich (erste Person) negirt sich (zweite Person) negirt dann wieder die Negation (dritte Person).«

Hier ist nun Verfasser gegen Hegel zu gerecht, zu milde, wenn er diesen Ausspruch durch das mildernde Prädikat »unverständlich« zu beschönigen sucht: er konnte herzhaft schreiben: der Ausspruch sei durch und durch Unsinn — und es ist in der That vergeblich, die philosophische Ehre Hegel's zu retten, wenn vielleicht der Verfasser oder einer seiner Freunde für eine ausgesetzte Prämie die Arbeit übernehmen, Hegel's sämtliche Werke durchzulesen, und das Glück haben sollte, diesen Satz ausfindig zu machen. Denn wenn Gott, der doch die absolute Wahrheit, die Idee an sich ist, dieses Ansichsein verläßt, dasselbe aufhebt, aus seinem Ansich herausgeht, sich als ein Anderes setzt, Bestimmung gewinnt, sich offenbart, so ist ja dieses erste Sichsetzen Gottes, schon Negation des Ansich. Was demnach Hegel als erste Person bestimmt, ist schon die zweite, das erste Sichsetzen schon ein Negiren; das erste Negiren schon ein Aufheben der Negation, und dann bleibt noch das Aufheben des Aufhebens der Negation übrig, so daß Hegel, wie es wohl schon in der alten Kirche vorgekommen ist, ebenfalls eine vierte Person als Großvater oder Enkel herausphantasirt.

In Bezug auf eine andere Unverständlichkeit Hegel's sagt Verfasser: »Wer begreift den tiefen Denker, wenn er sagt: Gott ist die absolute Wahrheit, die absolute Substanz u. c.?«

Gott ist die absolute Wahrheit! In der That, was kann unverständlicher sein! Das Wort »absolut« ist freilich im Munde des schlichten Landmannes; er sagt z. B. »ich will es nun

einmal nicht, und will es absolut nicht.« — Dies kann es also wohl nicht sein, was das Unbegreifliche im Ausdrucke ausmacht. Verfasser muß also wohl meinen, der Begriff »Wahrheit« sei das nicht zu Begreifende, und in der That, der Mann hat Recht. Fragte doch selbst noch Pilatus, der die Wahrheit mit Händen greifen konnte, was er freilich nicht that, sondern thun ließ, »was ist Wahrheit?« Seitdem nun die Wahrheit aber gar gegriffen und in ihrer sichtbaren Herrlichkeit, wo sie auch voller Gnade war, blutig entstellt ward, begreift sie Keiner mehr, es sei denn, er lasse sich nicht zurückschrecken durch das Blut und die »Bluttheorie,« und fange vor dem Haupt voll Blut und Wunden statt mit den Händen, mit dem Herzen an zu gesticuliren.

»Gott ist die absolute Substanz!« Daß der Verfasser diesen Satz unbegreiflich findet, ist ihm nicht anzurechnen. Wie könnte man es einem aufgeklärten Theologen zumuthen, bei dem Heiden Aristoteles die häufigen Expositionen über den Begriff *οὐσία* nachzulesen, oder gar bei Augustin, dessen schlechten Charakter aufgedeckt zu haben, in der neuern Zeit unter andern Röhr vorbehalten gewesen ist, oder endlich bei den obskuren Speculanten des Mittelalters, die voll von der substantia sind, so wie bei Spinoza sich Rath's zu erholen! Sind wir doch endlich mit Hülfe der englischen und französischen Deisten zu feinern Begriffen über das Wesen Gottes gekommen, als z. B., daß sein Verhältniß zur Welt, näher zum Menschen, nur in der moralischen Beziehung des Menschen auf Gott bestehe, daß es aber heiße, Gottes Erhabenheit verkennen, wenn man ihn aus seinem unsichtbaren raum- und zeitlosen locus jenseit der Welt herabziehen wolle, um ihn als substantzielles, immanentes Prinzip alles Seins zu begreifen!

Sollten aber mit dem Verfasser es dennoch einige Andere auf bequemere Weise zu erfahren wünschen, natürlich nur zu dem Zwecke, um die Haltlosigkeit des Begriffs desto klarer zu verstehen — was die speculativen Philosophen von jeher unter Substanz verstanden haben, so möge für sie folgende Stelle aus der Religionsphilosophie Hegel's Bd. I. S. 50. hier stehen: »Gott in seiner Allgemeinheit, dies Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen, und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einem. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz.« Im Folgenden spricht Hegel darüber, wie es mit dieser Bestimmung Gottes nicht abgethan sei, wie sie nur »ein Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist.« Für Die, welche den Ausdruck »absolute Substanz« ohne Hegel's Erklärung verstehen, aber daß damit der Begriff Gottes als Geistes nicht erschöpft sei, mit Gewalt ignoriren und nun Hegel anschuldigen, er glaube an keinen lebendigen, persönlichen Gott, fügt er warnend hinzu: »Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornehmlich von dieser Seite aus: man sagt, die Philosophie müsse Spinozismus sein, wenn sie konsequent sei, und so sei sie Atheismus, Fatalismus.« Noch moderner ist »Panthéismus.« —

Ehe wir nach der subjektiven, durch den Standpunkt des Verfassers gegebenen Berechtigung, die neuere speculative Theologie der Leugnung eines persönlichen Gottes, eines historischen Christus, überhaupt der Unchristlichkeit zu zeihen,

uns näher erkundigen, rücken wir hier erst noch eine Stelle aus der Religionsphilosophie ein, die den Leser wenigstens ahnen lassen mag, auf welchem faktischen Grunde die Anschuldigungen des Verfassers beruhen, wenn er z. B. sagt: die ganze Religionsphilosophie Hegel's entbehre des religiösen Moments. Es scheint übrigens, als vermisse der Verfasser das religiöse Moment, weil er sich unter Hegel einen trockenen, nur in dürren Worten und abstrakten Begriffen redenden Philosophen vorstellt. Und es ist auch zuzugeben, daß Hegel das Talent versagt ist, sich in süßen Herzensergießungen über den Nutzen der Religion vernehmen zu lassen, oder mit dem Verfasser die Wirkungen derselben nach den Stufen des Lebensalters zu classificiren; ihre Schönheit, Lieblichkeit darnach zu würdigen, wie sie sich an einer Jungfrau ausnimmt, die sie, nach des Verfassers Anschauungsweise »ziert mit dem Schmelze wahrer Weiblichkeit« — aber erschütternd ist es doch, wenn der strenge Denker auch einmal auf seine eigene Weise warm wird. Er, der alle Sphären philosophischen Wissens durchmessen hat, ist es nicht, als brähe er in die Kniee zusammen, wenn er nun angelangend in der höchsten Sphäre menschlichen Denkens, also anhebt:

„Dieser Gegenstand ist der höchste, absolute, diejenige Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefen sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der konkrete Gedanke, näher dies, daß er Geist ist; davon gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, seinen Willen beziehen, aus. Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse,

Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth, Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtsein, Gefühl Gottes. Sie ist so der Anfang und das Ende von Allem; wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück; eben so ist er die Mitte, die Alles belebt, beseelt, begeistert. Gott wird in der Religion gewußt, er ist die erhaltende Mitte, das Beseelende aller dieser Gestaltungen in ihrer Existenz. In Beziehung auf Anderes können wir sagen, er habe keine solche Beziehung, er ist schlechthin an und für sich, das Unbedingte, Freie, das nur sich selber Zweck und Endzweck ist. Die Religion erscheint als eine Beschäftigung mit diesem Gegenstande. Die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei, und ist deshalb Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke zurück, vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus, sie finden alle ihre Erledigung in ihm. In dieser Beschäftigung entladet sich der Geist aller Endlichkeit; diese Beschäftigung giebt die Befriedigung und Befreiung; sie ist absolut freies Bewußtsein, das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, und so selbst wahrhaftes Bewußtsein; als Empfindung bestimmt ist sie der Genuß, den wir Seligkeit nennen, als Thätigkeit thut sie nichts anders, als die Ehre Gottes zu manifestiren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren. Die Völker überhaupt haben dann dies religiöse Bewußtsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen: aller Kummer, alle Sorgen, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Aether, es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethesfluthen, aus denen

Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt« (Religionsphilos. I. S. 3). So sprach einst von der Cathedra über die Religion der Mann, der nun schon bei den Todten, von Friedensboten dieser Religion des Friedens noch verlästert wird.

Der Verfasser wird jedenfalls das System Hegel's ganz durchgearbeitet haben, da er bei seinen Relationen über dasselbe nicht etwa auf diesen oder jenen Paragraph, Seite, Kapitel u. s. w., sondern auf die ganze Encyclopädie, d. h. auf das System als solches zur Bestätigung seines Urtheils darüber verweist. Es hieße den Verfasser einer Unwahrheit verdächtigen, die ihm nach dem, was er selbst über die Pflicht der Wahrheitsliebe des Theologen in seinem Werke gelehrt hat, nicht in den Sinn gekommen sein kann, wenn man vermuthen wollte, er wisse nur durch Hörensagen von der Existenz der Encyclopädie im Allgemeinen, überlasse es aber dem Leser selbst, die Sätze zur Bestätigung seiner Relationen innerhalb der Abtheilungen der Logik unter den Abschnitten über das Sein, Wesen und den Begriff oder in der Naturphilosophie oder unter den verschiedenen Kategorieen der Philosophie des Geistes, am Anfange, in der Mitte, oder am Schlusse aufzusuchen. Da nun aber die einzelnen Sätze, die er anführt, zum Theil, wie z. B. jener Satz über die Trinität, weder in den übrigen Werken Hegel's, noch in der Encyclopädie vorkommen, der Verfasser aber wegen seiner Wahrheitsliebe die Werke selbst gelesen haben muß, so hat man zu seiner Rechtfertigung zu sagen, er habe wohl das Ganze ohne das Einzelne gelesen. Wer nun meinen wollte, Solches sei ja nicht möglich, dieweil das Ganze nur in dem Einzelnen sei, der könnte verwiesen werden an die Ideen der neuern

Aufklärung und an ein Citat des Herrn Verfassers aus Ammon's Werke über die Fortbildung des Christenthums, wo gelehrt wird, daß die wahre, klare, unverfälschte, variantenlose Offenbarung Gottes in der Natur zu suchen sei; hier rede Gott unverfänglicher, als z. B. in den oft angefochtenen und auch wohl nicht mit Unrecht verdächtigten biblischen Büchern. Unter Natur ist hier aber nicht etwa eine einzelne wirkliche Existenz der natürlichen Dinge, Stock, Stein, Baum, Fisch u. s. w. zu verstehen; denn Stock und Stein und Baum und Fisch offenbaren immer nur Holz, Stein, Fleisch u. s. w. nicht aber das Wesen Gottes, das nur durch das Denken in den Gedanken erkannt wird, die in ihrer Totalität nur ideell, ohne sinnlich wahrgenommen und gefühlt zu werden, durch die Existenzen der Welt hindurchgehen; und somit ist unter der Gott offenbarenden Natur das ideelle Ganze der Natur zu verstehen, das aber an sich nur als Denken, und gedacht, als Idee existirt. — So hat auch wohl der Herr Verfasser, sofern er Hegel's Werke nur als Ganzes gelesen hat, sie nur in der Idee gelesen, und er hat sich damit in aller Ehrlichen Augen von dem Verdachte, als habe er mit den wirklich existirenden Schriften Hegel's wirklich und im Einzelnen verkehrt, einmal für alle Mal gereinigt.

Nun, da wir es mit der wirklichen, jetzt schon in viele Sphären der Wissenschaft eingreifenden Philosophie Hegel's, und zwar, wie sie von namhaften Männern faktisch auf die systematische Theologie angewandt ist, zu thun haben, so sei der ideelle Hegel in des Verfassers Gewalt belassen; wir gönnen ihm das Vergnügen, selbigen mit dem ganzen Reichthum aller ihm zu Gebote stehende Prädikate auszustaffiren, um dem unwirklichen doch in Beziehung auf sich selbst (den

Verfasser) eine Art Wirklichkeit zu geben und diese dann zu belächeln.

Wir wollen unterdessen den Standpunkt des Verfassers im Kurzen an einigen Punkten befragen, ob er zu berechtigten vermag, einen andern Standpunkt wegen der Leugnung eines persönlichen Gottes, eines historischen Christus u. anzulagen? Es versteht sich von selbst, was einer dem andern zum Debet macht, das muß ihm selbst gebühren von Rechts wegen. Nun fragt es sich aber, kann der Rationalismus auf den Glauben an einen persönlichen Gott, in Bezug auf welchen er die Hegelsche Philosophie eines Raubes anklagt, Anspruch machen? Wir antworten: insofern der Rationalismus im Glauben seinem Denken untreu wird, kann er es, insofern er aber dem Princip und System seiner Reflexionsweise konsequent gemäß verfährt, führt er höchstens zu einer moralischen Weltordnung, und zwar, in einem viel flachern Sinne als der Fichtesche Idealismus; den Glauben an einen persönlichen Gott muß er aber negiren! Den Beweis liefert der Rationalismus selbst durch die Thatfache, daß er sich zum Arianismus bekennt. Es gilt ihm für Unsinn, daß Gott sich selber zeugt von Ewigkeit. Ist Gott sich aber nicht selbst Objekt, unterscheidet er sich nicht von sich selbst, um sich selbst anzuschauen — welche Objektivirung seiner selbst als ein reales Denken nicht etwa eine schattenhafte Einbildung von sich sein kann, soll sein Wesen und Denken nicht im Traum und Nebel zerrinnen, sondern ein sich absolutes Gegenwärtigsein nach seiner ganzen Wahrheit und Wirklichkeit sein muß — verkehrt Gott nicht mit sich selbst, gleich Ich und Du, aber auf unendliche Weise: so giebt er sich nicht selbst Bestimmungen, sondern er ist schlechthin bestimmt: so vermag er nicht durch einen freien und

aus seinem Willen stammenden Akt die Welt zu schaffen, sondern die Welt entwickelt sich von selbst aus dem in sich selbst passiv und haltungslos auseinandergehenden Sein. Dann ist Gott nichts weiter, als das unmittelbar einmal, weil es nun einmal vorhanden ist, wie Bretschneider von der menschlichen Vernunft sagt — vorhandene Gesetz der Welt, ihr innerer selbstständiger Trieb, sich zu bestimmen u. s. w.

Daß bei so bewandten Umständen Gott entweder nur als ein bloßes allgemeines Sein, ohne Bewußtsein, d. i. als Substanz, ohne Subjektivität, was der Rationalismus freilich ableugnet aus Haß gegen den Pantheismus, oder als ein allgemeines Gesetz, d. h. als Wissen, ohne Substanz, oder als ein abstrakter Begriff vorgestellt ist wie man sich etwa das numen supremum durch Abstraktion von aller Bestimmtheit vorstellt, kann nur denen entgehen, die in Einem Athemzuge sowohl die Affirmation aufstellen, daß man von Gott nach seinem Wesen nichts wissen könne, als dessen Negation, daß man doch nur zu viel von Gott wisse, sofern es doch gewiß keine unbedeutende Erkenntniß von Gott ist, zu wissen, sein Wesen sei so zähe, oder so schwach, was man auch wohl Erhabenheit nennt, daß es sich nicht offenbaren könne.

Aus diesem Allen geht hervor, daß es auf dem Standpunkte unsers Gegners nur ein angemessenes Recht ist, die Hegelsche Philosophie wegen der Leugnung eines persönlichen Gottes anzuschuldigen, da derselbe konsequenter Weise der erdichteten Leugnung der Persönlichkeit Gottes mit beistimmen mußte.

Noch komischer, als die Anklage des Pantheismus, Naturalismus, die Leugnung eines persönlichen Gottes, nimmt es sich aus, wenn Verfasser nicht nur den Häuptern seiner Parthei es nachspricht, sondern sich wie ein alter, gediegener Supranaturalist gerirend, bei Gelegenheit einiger Anmerkun-

gen über Strauß's Leben Jesu, ausruft: Gott möge uns vor dem ideellen Christus der Hegelschen Philosophie bewahren! Ist es denn mit dem nur historischen Christus der Rationalisten anders bestellt, als mit dem nur ideellen Christus Strauß's? Einerseits nämlich stimmen ja die Rationalisten darin mit Strauß überein, daß sowohl die Berichte über den Anfang als über den Schluß des Lebens Jesu, und nicht minder über einzelne Fakta aus seinen letzten Jahren dem Mythenkreise angehören. Wozu helfen da noch die schwächlichen Verwahrungen, »als sei Strauß doch wohl zu weit gegangen, denn es gäbe doch einen gewissen historischen Kern des Christenthums?« Denn ein Kern, der von allen Seiten angefressen ist, eine Geschichte, deren Anfang und Ende Mythos und die auch in der Mitte durch mancherlei kritische Verdächtigungen wurmfressig geworden ist, kann doch wohl eben keine Basis mehr abgeben für ein gesundes historisches Christenthum.

Hierzu kommt nun noch andrerseits, daß, wenn es auch wirklich zugegeben wird, was Strauß ebenso gut und in seinem dritten Hefte der Streitschriften auf gediegenere Weise, als der Rationalismus, zugiebt, daß es einmal einen zeitlich existirenden Christus gegeben habe, dieser Christus doch, im Sinne des Rationalismus ein nur ideelles, d. h. ein solches Sein hat, das nur noch mittelst des Anstoßes, der sich von Christi Persönlichkeit zeitlich von Geschlecht zu Geschlecht durch die subjektive Erinnerung an ihn fortgepflanzt hat, bis auf die Gegenwart reicht, und also nur noch in den subjektiven Gedanken der einzelnen Menschen, nicht aber an und für sich, auf substantielle Weise, eine Wirklichkeit hat. Ist Christus aber nicht durch die eigene Macht seines göttlichen Wesens, und als persönlicher, wirklicher und noch immer auf unendliche göttliche Weise wirksamer Geist gegenwärtig in seiner Gemeinde,

ist seine Kirche nicht der von ihm allgegenwärtig beseelte Leib, was ist dann noch für ein Unterschied zwischen dem nur gewesenen und nur gedachten Christus? Der eine ist so schattenhaft wie der andere, oder vielmehr der Strauß'sche Christus hat mehr Wirklichkeit, als der des Rationalismus, denn Strauß versteht unter seinem Christus doch noch einen substantziellen Begriff, den Gattungsbegriff der Menschheit, der das Sein an ihm hat, weil er die Bedingung des individuellen Seins ist; dem Rationalismus liegt aber Christus todt in einem schon spurlos verschwundenen Winkel Palästina's; sein unsterblicher Geist aber weilt als ein Ding an sich weit von hier, vielleicht auf einem der Fixsterne; und seine Lehre dämmert, ohne seinen lebendigen Geist, als ein *caput mortuum* der Abstraktion nur noch vielfach entstellt und verdunkelt unter dem Chaos menschlichen Aberglaubens fort, und wird nur unterweilen von einzelnen Weisen des Jahrhunderts, aus dem Schutte losgegraben und weiter fortgebildet. Vergleiche z. B. Ammon's Fortbildung des Christenthums u.

Nachdem der Verfasser es nur so, als verstände es sich von selbst, erwähnt hat, daß Gott nach der Ansicht der neuern spekulativen Theologie kein persönlicher sei, sucht der fromme Mann das Schreckliche dieser Lehre nun auch noch vom Punkte der Herzlichkeit und Rührung aus anschaulich zu machen, indem er — man fühlt seiner warmen Darstellung das Grauen an, das ihn dabei überfallen hat — auf die schreckliche Konsequenz aufmerksam macht, daß auf dem Standpunkte dieser Theologie auch das Gebet zu Gott hinwegfalle, insofern ein Hegelianer ja nur zu sich selbst beten könne. Aber gesetzt, diese ungeheure Verunglimpfung, die uns Allen, die wir Gott danken für den Fortschritt der spekulativen Theologie zu immer weiterer Gotteserkenntniß, den

Trost des Gebets abspricht, habe wirklich, was sie nicht hat etwas Wahres an sich, so darf es sich doch unser Verfasser nicht herausnehmen, irgend wem einreden zu wollen, als könne es vom Standpunkte desjenigen Rationalismus aus, dem er mit Röhr, Wegscheider u. A. das Wort redet — bleibt er sich anders konsequent, was er Gottlob nicht immer thut — zum wirklichen glaubensvollen Gebet kommen. Denn wenn die Gottheit ein Wesen ist, das nach ewigen unabänderlichen Gesetzen die Welt erschaffen hat und alles Einzelne durch den nothwendigen Kausalitätszusammenhang bestimmt sein läßt, so daß fortan Alles durch endlose Ursachen und Mittelursachen bedingt, seinen natürlichen nothwendigen Gang geht, so ist jedes Gebet, als welches eine Veränderung dieses natürlichen Zusammenhanges durch Wirkung auf den göttlichen Willen unmittelbar herbeizuführen bestrebt ist, seinem Wesen nach schon ein frevelnder Eingriff in die göttliche Providenz. Sagt man aber, das Gebet solle sich ja auch nicht auf die Veränderung äußerlicher, durch den Naturzusammenhang geordneter und mithin nothwendiger Zustände beziehen, sondern auf Veränderung dessen, was der sittlichen Sphäre angehöre, und als ein Produkt menschlicher Freiheit und Willkühr nicht dem Naturgesetze unterworfen sei, als z. B. das tugendhafte oder untugendhafte Verhalten des menschlichen Herzens, so vergißt man, daß Alles, was nicht im natürlichen Zusammenhange steht, auch nicht ein Gegenstand der göttlichen Providenz sein kann, sofern ja diese nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, d. h. durch den natürlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung etwas bewirken können soll. Sodann hat ja aber der Wille nach der Pelagianischen Ansicht des Rationalismus wie die Kraft zur Wahl des Bösen, eben so die Kraft zur Wahl des Guten, wodurch ein Gebet zu Gott in

jeder Beziehung nicht nur als Bitte, sondern auch als Danksagung (denn wozu dem danken, der das Gute mir erzeugen muß) in der That überflüssig wird. *Animus humanus ita est comparatus, ut rationis vi super rerum physicarum seriem ordinemque sese adtollere et ab ipsa ratione ducere queat originem actionum; quapropter haud inepte homo ad duplicem rerum ordinem pertinere dicitur, alterum physicum, alterum moralem, quorum hic homini suppeditet rationes agendi decernentes, ille causas occasionales. — — Concessum ei (homini) est, ut rationis vi ductus suam ipsius simul sequatur veram dignitatem felicitatemque. Quo diligentius autem ac religiosius ideae verae dignitatis ac felicitatis, a sola ratione bene excolta suppeditatae, cogitationes quasvis et voluntates suas accommodaverit: eo magis ille vera fruetur libertate.* Wegscheid. institut., Ed. VII. §. 111. Jeder macht sich also nach dieser Lehre selbst durch eigene Freiheit und Willenskraft mittelst der *vis rationis* zum tugendhaften Menschen, und das Gebet ist mithin weiter nichts, als das stille sich Befinnen des Willens auf seine eigene erhabene Bestimmung, auf die *idea vera dignitatis ac felicitatis*, es ist der Hinblick auf den *ordo moralis*, der als Sittengesetz und Autonomie in der eigenen Brust lebt. Ist das Gebet aber eine Appellation an die in dem Menschen unmittelbar vorhandene, nur durch die Aufklärung klar erkannte eigene Kraft des Willens, was ist es denn anders als eine Unterhaltung mit sich selbst, und wer da betet, was thut er anders, als daß er seine eigene innere Herrlichkeit anschauet, anbetet?

Soll das Gebet wirklich die Bedeutung haben, eine Bewegung des göttlichen Willens zur Unterstützung menschlicher Schwachheit zu sein, so muß auch Gott geglaubt und

erkannt sein als ein Gott, der auf die Seufzer des Armen hört, und den Schmerz des endlichen Lebens mitgeföhlt hat! Ein solcher Gott ist der Gottmensch, den wir unsern Heiland nennen, der dem Geseße Einhalt zu gebieten vermag, damit die Gnade walte; der nicht zu schwach ist, um auch des Schwachen Schwäche mit tragen zu können, damit er sie kräftige durch seiner Gottheit Kraft!

Es muß aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergeben haben, daß es nur eine Erdichtung des Verfassers ist, als könne man nach derjenigen Theologie, die es sich zum Hauptgegenstande gemacht hat, die kirchliche und biblische Lehre von der Menschenwerdung Gottes vor dem Gedanken zu rechtfertigen, nicht zu einem Gott und Heiland beten. Gott sei Dank, wir können es, und haben diese Ueberzeugung, daß wir es können, durch Theorie und Praxis gewonnen. Und Hegel wird es auch gekonnt und gethan haben; er spricht sich selbst einmal Religionsphil. I. S. 222 so über das Gebet aus: »Man hat, z. B. in der Kantischen Philosophie, das Beten auch als Zauberei betrachten wollen, weil der Mensch dieses bewirken will, nicht durch diese Vermittelung, sondern vom Geiste aus. Aber der Unterschied ist, daß der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den der Einzelne auch Gegenstand der Fürsorge ist; der dieses gewähren kann oder nicht, der vom Zwecke des Guten überhaupt dabei bestimmt sei.«

Allein des Verfassers Beschuldigungen dieser Philosophie und Theologie werden immer schwärzer: das junge Deutschland sei eine direkte Emanation der Hegelschen Philosophie. Heine, Gutzkow, Laube werden mit so ehrbaren Männern, wie Göschel, Marheineke, Daub zusammengestellt. Nun, sollen es denn einmal Theologen sein, die der Verfasser den

Verkündern der Rehabilitation des Fleisches als würdige Vertreter dieser Sache beigelegt, warum hat er sich nicht in einer ihm näher liegenden Sphäre nach berühmten Namen umgesehen? Ist es denn schon so ganz außer Zweifel, daß Guskow's Blasphemie des Christenthums dem Doktor Venturini seine Palme entrissen hat, die er sich durch seine Darstellung des Charakters der Mutter des großen Propheten von Nazareth erworben hat, und ist nicht der Doktor Paulus in seinem Commentar den Ansichten Venturini's halb zögernd, halb gern entgegengekommen? Und nun gar, wie hat ihn noch einmal in seinen alten Tagen die Wärme der Freundschaft durchströmt, mit der er Guskow's unschuldige Poesie selbst vor Gericht vertheidigt! — Bei Gelegenheit der Hinweisung auf das junge Deutschland hält uns der Verfasser das vor Fußangeln warnende Schild weiser Vorsicht, die Phrase »Wohin führt das« vor die Augen. Nun, man muß gestehen, Hegel hat schon manchen weisen Mann zu unglaublichen Absurditäten geführt; aber wen und wovor will denn Verfasser mit seinen Folgerungen warnen? Sie können doch nur dem verständlich sein, der die Combinationsgabe besitzt, mit jenen Spöttern des vorigen Jahrhunderts ein Erdbeben in Amerika von den theologischen Verschuldungen des Professors Bahrdt abzuleiten. Nichts unter der Sonne giebt es, an das sich nicht der Schmutz des Lebens hänge. Je großartiger eine Erscheinung ist, je außerordentlichere Kräfte sie in's Leben ruft, desto gefährlicher sind auch die Ausartungen, wenn die Erscheinung in Interessen der Eitelkeit und Selbstsucht herabgezogen wird; und der Fanatismus wird um so furchtbarer, je höher die himmlische Fackel flammt, die er verkehrt und als verzehrenden Feuerbrand in den irdischen Zunder wirft. Als das Christenthum die höchsten Kräfte der ganzen

Menschheit in Gährung setzte, da kam es zu den bedeutsamsten Ereignissen im Guten wie im Schlimmen. Wo nun von Neuem etwas Großes die menschlichen Herzen in schnellere Schwingungen setzt, da würde der Gegensatz zu groß sein, wenn nicht auch die Platttheit der geistlich Vornehmen und Trägen, denen jene platonische *μανία* für Verrücktheit gilt, sich breit machte; sondern sie, die niemals die Weihe für die Mysterien der Werkstatt des heiligen Geistes empfangen haben, müssen jede Begeisterung für einen Taumel des Bollseins von süßem Wein verschreien, und mit Gelächter und Geschrei die Ohren derer füllen, die, wie einst die Zuhörer des Stephanus von der Macht der göttlichen Rede unbequem afficirt zu werden fürchten. Sie sollen da, wo der von göttlicher Idee Bewegte frisch und frei Gut und Blut und Ehre bei Menschen außs Spiel setzt, ihre Kaufmanns- und Judenpolitik von Profit und Schaden beibringen, und mit der Waagschale in der Hand den Nutzen und Schaden des Christenthums gegen einander abwägen, damit sie ermessen, und mit edler Indignation es einander vorstellen, wohin nicht der Glaube geführt habe — zu Ungehorsam der Kinder gegen die Eltern, zu Erdolchung, zu Unduldsamkeit! O, der feinen Beobachter, wie sie doch die Weissagung Christi so trefflich bestätigen. Matth. 10, 21.

Wie klar, wie heimathlich ertönen solchem unheimlichen Gejammer gegenüber die Worte des großen Philosophen, die als Blüthen des tausendjährigen Baums christlicher Wissenschaft in sein Herz gefallen und zu einer Frucht gezeitigt sind, welche von den in der Weisheit des Jahrhunderts Verhungerten, nur einmal recht gekostet, sie zu dem blühenden Baum des Lebens, der auch seine Philosophie getragen, selbst hinelocken würde. Hier sind sie: Religionsphilos. I. 82. »Aber

dann giebt es auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist, und so, daß es im eigentlichen Sinne eine Geschichte sein soll, die Geschichte Jesu Christi; diese gilt nicht bloß für einen Mythos nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, ist in der Weise der Vorstellung, aber dergleichen hat auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalt, göttliches Thun, göttliches Geschehen, absolut göttliche Handlung, und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte, und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist.« 1. S. 8. „Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit für die Ueberzeugung, für die Er sein Leben nicht geachtet« — »dies sind die allgemeinen Kategorien, durch die Christus ist herabgezogen worden auf den Boden des menschlichen Handelns und moralischer Absichten; nicht des gemeinen, sondern in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden, wie Sokrates, fähig gewesen sind. Wenn Christus auch bei Vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tiefen Sinne ist, so muß es scheinen, daß die wichtigen Lehren vom Glauben an die Dreieinigkeit und Wunder im alten und neuen Testament, von Auferstehung des Leibes u. sehr vernachlässigt sind und an Wichtigkeit verloren haben. Das Dogmatische, als der christlichen Religion eigen, wird bei Seite gesetzt, oder auf etwas, das ganz allgemein sei, herabgesetzt. Dies ist besonders von Seiten der Aufklärung geschehen. Ja, dies geschieht selbst von Seiten der frommen Theologen. Die Dreieinigkeit sei von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studirt haben, so ist es zunächst doch gleichgiltig, wo-

her jene Lehre gekommen sei; die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist; ferner aber ist sie allerdings eine christliche Kirchenlehre und zwar die Grundbestimmung der christlichen Religion. «

»Wenn ein großer Theil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand auf's Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, so kann man nicht fragen, was die Antwort ist. Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammniß ist ein Wort, das in guter Gesellschaft nicht gebraucht werden darf; solche Ausdrücke gelten für ἀσέβητα, für solche, die man Scheu hat zu sagen. Wenn man es auch nicht läugnen will, so wird man sich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ zu erklären. «

»In den Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden, daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viel Worte gemacht werden. — Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christenthums gesetzt wurde, als sie noch dafür galten, — nur darin legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. «

E. II. 238. »Christus ist in der Kirche Gottmensch genannt worden — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unver-

einbar sei mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott ist. Die Erscheinung ist ein Mensch in sinnlicher Gegenwart. Gott in sinnlicher Gegenwart kann keine andere Gestalt haben, als die Gestalt des Menschen: im Sinnlichen, Weltlichen ist der Mensch allein das Geistige; soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt sein, so muß es in menschlicher Gestalt sein.« S. 240. »Durch den Glauben wird dieses Individuum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben werde. Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten, als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.« S. 244. »Es ist die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieses, als das Reich der Liebe zu Gott, hat sich der Mensch zu versetzen, so daß er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogenannten Bergpredigt: Selig sind, die reines Herzens sind; denn so werden sie Gott schauen. Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist. Es ist unendlich wichtig, daß dem Volke durch die Lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüth, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in katholischen Ländern ist darin ein großer Mangel. Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes. — Die intellektuelle, geistige Welt ist es, der der Mensch angehören soll. In der

Sprache der Begeisterung, in solchen durchbringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die sie herausziehen aus dem leiblichen Interesse, ist dies vorgetragen. Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.“ S. 245. „Christus nennt sich Gottessohn und Menschensohn: Dieses ist eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes; Christus gehört dem menschlichen Geschlecht an; dieses ist sein Stamm. Christus ist auch der Sohn Gottes; den wahren Sinn dieses Ausdrucks kann man auch wegeregesiren, sagen: alle Menschenkinder seien Kinder Gottes oder sollen sich selbst zu Kindern Gottes machen, u. dgl.“

Um zu beweisen, wohin die Hegelsche Philosophie junge enthusiastische Männer, die verwegen das patrocinium der zeitigen Landesweisen in Glaubenssachen verschmähen, führen könne, schließt der Verfasser: „Hegel ist ein Pantheist, Pantheismus ist Atheismus, Naturalismus, Materialismus; Materialismus ist Epikuräismus, Epikuräismus ist —“ nun was der Verfasser ihm zumuthet, ist er kaum in Griechenland zur Zeit des schrecklichsten Sittenverderbnisses geworden. Uebrigens hat es jezt jeder Primaner so weit gebracht, mit solcher Bündigkeit zu schließen, und freut sich schon in herzlichster Behaglichkeit, des unnützen Studiums der Hegelschen Philosophie überhoben zu sein. Die Ringe der Schlusskette sind auch wirklich vortrefflich an einander gelöthet, vielleicht hält sie sogar, den Verfasser selbst damit zu fesseln: versuchen wir's! Wenn Hegel zum Naturdienst führt, so wäre ja dies ganz nach dem Geschmack des Rationalismus; denn Herr Ammon, den der Verfasser selbst als ein Orakel anführt, spricht ja in seiner Schrift: „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion“ folgenden Satz aus:

„Man stürzt daher das ganze Fundament der Bibel um, wenn man die einfachen Lehren der Naturreligion aus ihr wegnimmt.“

Hier wird also die Naturreligion sogar zum Fundament des Christenthums gemacht. Nun sagt zwar der Apostel Paulus: *Τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ νοούμενα καθοράται*, und es scheint, als gestehe er auch der Naturreligion des Heidenthums eine Erkenntniß Gottes als Geistes zu. Allein er kommt auch immer darauf zurück, daß das *νοεῖν* wegen Verfinsterung des *νοῦς* auch alle jene Gräuel des Heidenthums erzeuge, die er im Anfang des Römerbriefs aufzählt: daher er denn nicht aufhört zu beten, daß der Gott des Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, verleihen möge den Geist der Weisheit und der Offenbarung, erleuchtete Augen des Verständnisses u. s. w. Ephes. 1, 16. Dieses *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* zum natürlichen Menschenverstande zu vereinfachen, überlassen wir der kritischen Scheidekunst der Häupter des rationalismus vulgaris. Im Christenthum wird die Natur zum Mittel des Geistes herabgesetzt, und der Geist als naturfrei anerkannt. „So ihr Glauben habt, so sprecht zu den Bergen ic.“ „Auch Schlangen ic. sollen euch unterthan sein.“

Das Princip der Religion in die Versenkung des Geistes in die Naturanschauung setzen, heißt den Geist aus seiner eigentlichen Heimath, der Region des reinen Denkens, des Glaubens und geistlichen Anschauens in eine ihm fremde Sphäre, das Reich materieller Kräfte und sinnlicher Wahrnehmungen herabziehen. Ammon ist an Hegels Religionsphilosophie zu verweisen, wo philosophisch und historisch nachgewiesen wird, was es mit der Naturreligion für eine Bewandniß habe. Wo das Licht der Offenbarung fehlt, da sehen

wir den Völkern die ganze Natur ein Räthsel werden, dessen Lösung sie in Furcht und Begierde so lange vergeblich erstreben, und leuchtete ihnen auch ein Plato mit der Fackel seiner Ideen voran, bis ihre σοφία τοῦ κόσμου in der μωρία τοῦ κηρύγματος 1 Kor. 1, 21. ersterbend, wie das verwesende Weizenkorn verklärt aus göttlichem Boden hervorgeht als eine σοφία Dessen, ὃς ἐγενήθη ἡμῶν σοφία ἀπὸ θεοῦ 1 Kor. 1, 30. Wie das Heidenthum noch selbst in seiner Blüthe das Gepräge der Naturreligion an sich trägt, und wie diese auch in der Lichtnatur der platonischen Ideen den dunkeln Rest bildet, der dem ahnenden Philosophen die höchste geistige Aussicht noch in Nebel verhüllte, darüber vergleiche man die treffenden Bemerkungen Baur's über die Hegel'sche Religionsphilosophie in seiner Gnosis, so wie dessen jüngsthin erschienene Schrift: „Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus.“ Hegel bestimmt die Naturreligion als die Religion des Fetischismus, des dalailamaischen und brahminischen Pantheismus, u. s. w. Und die Philosophie, die die Geistigkeit und Heiligkeit der christlichen Religion im Unterschiede von der Verbumpfung und Entfittlichung des Geistes auf der Stufe des Naturdienstes nach ihrem Wesen und in ihren besondern Erscheinungsformen nachgewiesen hat, soll zum Naturalismus führen? Ammon aber, der der Naturreligion das Wort redet, und nur insofern dem Christenthum einen ewigen Werth beilegt, als es auf dieser Basis ruht, wird als Verkünder des Lichts und der Wahrheit angepriesen? Wie lange soll es denn noch währen, daß es die Anpreiser des Lichts und die bestellten Verkündiger der Wahrheit selbst sind, die aus Licht Finsterniß, und aus Finsterniß Licht machen!

Indessen würde man dies Alles dem Verfasser noch hingehen lassen könnte er bei diesen Entstellungen und Verläum-

dungen nur dem Reize widerstehen, auf Vorgänge und Scenen des irre geleiteten menschlichen Herzens anzuspieren; bei deren Betrachtung nur der Verfasser gern verweilt, wenn er doch so angelegentlichst die schmutzigen mystischen Verslein abdrucken läßt; die aber den ernstlichen Theologen billig indigniren, und Jünglingen lieber verhüllt bleiben sollten, bis ihr Herz verwahrt durch den Ernst der Wissenschaft nicht mehr entweiht würde von solchen Anschauungen, welche selbst dann, wenn sie Spott erregen, das Miasma bezeugen, das sie in ein leichtsinniges Gemüth geworfen haben. Wir meinen, daß der Verfasser sich so sehr darin gefällt, Alles, sei es auch das Innerlichste und Zarteste, dessen heiliges Mysterium sich nicht jedem profanen Blicke bloß legt, sogleich in seinen Gedanken und Reden mit dem Schmutz und der Unsauberkeit fleischlichen Lebens in Beziehung zu bringen. Was hinter irgend einer geistigen, die Gemüther in Bewegung und Begeisterung setzenden Erscheinung noch tiefer verborgen liegt, dieweil der Geist, von wegen seiner Unendlichkeit, nicht Alles in Ein Moment der Zeit ausschütten kann und mag, das kann nach des Verfassers Anschauungsweise nur menschlicher Irrwahn oder nur irgend ein geheimes irdisches Interesse sein, aber nein, Gräuel, Schanddinge, die nur das in der Versumpfung fleischlicher Gefühle erstickte Herz wie eine Fäulniß und Pestilenz aus sich entwickelt, müssen es sein! Man trauet seinen Augen nicht, wenn man liest: „Wie leicht ist von da der Uebergang zur — Muckerei!“ Haben Sie, Herr Pastor! beim Niederschreiben dieses Satzes geweint oder gelächelt, oder ist er nur so aus Ihrer Feder geflossen? Aber so muß es sein, wenn der Geist dem Geiste sich bezeugt in seiner reinsten eigensten Sphäre, in jenem Aether des gläubigen Denkens, wo die irdische Welt im Azur der Unendlichkeit zerrinnt, und vor sich geht jener

Akt des Sterbens, den schon Plato ahnte, dann stemmt der spekulirende Schlaufkopf die Hand in die Seite, zuckt mit den Lippen und nickt es mit der behaglichen Zuversicht, bei dergleichen Ahnungen ein weitverbreitetes Gemeingefühl voraussetzen zu dürfen, Bettern und Mühmen zu, sich mit ihm in Gedanken schon auf das Gaudium zu freuen, was dann erfolgen werde, wenn nun der Betrogene erst komme und eingestehet, daß er im Vertrauen auf die Verheißung Psalm 81, 11. seinen Mund geöffnet, aber nunmehr nur noch einen fleischlichen Nachgeschmack behalten habe!

Wir können uns nicht dazu entschließen, die spekulative Philosophie und Theologie Deutschland's und einen Jeden, der es mit ihr versucht, den heiligen Geist des Christenthums in einem durch den Läuterungsproceß christlicher Wissenschaft gereinigten Denken zu erkennen, von dergleichen Schmutz, der an den Saum ihres Kleides geworfen wird, zu reinigen, dessen gewiß, daß solcher Witz von selbst vertrocknet und abfällt; wir suchen daher schnell aus dem von immer schwülerem Verlästerungsqualm anschwellenden Horizont dieser Gerede fortzukommen in eine reinere Atmosphäre.

Indem wir dazu übergehen einige Hauptpunkte des christlichen Glaubens vom Standpunkte der neuern Philosophie aus zu erörtern und zugleich das Verhältniß des Rationalismus zu demselben kurz darzuthun, erinnern wir hiebei zuerst an die verschiedene Richtung, die diese Philosophie in ihrer Anwendung auf christliche Dogmen genommen hat, um dadurch den Satz zu veranschaulichen, daß eine Philosophie, trotz den reinsten Bestrebungen, mit denen sie in ihren Urhebern auftritt, eben so, wie jegliche andere in's geistige Gebiet der Menschheit umgestaltend

eingreifende Erscheinung, sowohl als kräftiges Mittel im Dienst des Evangeliums verwandt werden kann, als sie andererseits auch zum Werkzeug menschlichen Hochmuths und Unglaubens depravirt wird. Nur sei auch zugleich bemerkt, daß diese Philosophie, mögen ihre dialektischen Waffen auch noch so sehr gemißbraucht werden, doch niemals in den Dienst des Mysticismus, Pietismus u. gezogen werden kann, weil diese Richtungen durchaus durch ihr eigenes Interesse gehalten sind, das Begriffswesen derselben von sich zurückzustoßen, insofern nämlich unter diesen Richtungen nicht etwa jeder Aufschwung des religiösen Lebens, wie er z. B. von Schleiermacher ausging, sondern diejenigen Gestalten des Glaubens verstanden werden, die in der Unmittelbarkeit des Gefühls, mit Verachtung aller wissenschaftlichen Vermittlung durch das Denken, stehen bleiben, darauf pochend, daß man auch ohne geistige Anstrengung und Ausbreitung des Gedankens in die Tiefen des göttlichen Wesens, das als unsinnliches, naturfreies Subjekt-Objekt nur in dem über das natürliche Sein hinausgehenden Denken erkannt werden kann, unmittelbar in seiner ganzen natürlichen Bornirtheit und Engherzigkeit den Geist Gottes an sich zu reißen vermöge.

Die Männer nun, die zuerst von dem Prinzip dieser Philosophie aus die Theologie bearbeiteten, in der Voraussetzung, daß in der christlichen Religion vor Allem, wenn sie anders nicht das Erzeugniß des Betrugs und Uberglaubens, die Erfindung priesterlicher Schlaueit, sondern das Werk des göttlichen λόγος selbst sei, das Denken als Vernunft, diese göttliche Dotation an das menschliche Geschlecht, sich in seiner reinsten, wahrsten Form spiegeln und wiedererkennen müsse, und daß die christliche Religion als eine Offenbarung Gottes nach seinem tiefsten Wesen, auch in ihrer Wahrheit und in

ihrer von allen endlichen Zufälligkeiten freien Nothwendigkeit erkannt und gewußt werden könne, wiefern ihr Inhalt nur so ein offener und gewisser sei, — diese Männer waren Daub, Marheineke, Hinrichs, Göschel, Rosenfranz, Conradi u. A. Wer nun wenigstens eine Vorstellung davon haben will, wie die Anwendung der Philosophie auf den Inhalt des christlichen Glaubens zu dem Resultate geführt hat, daß unser alter Glaube an die Liebe Gottes und seine Annahme der Menschheit in Christo, an die Ausgießung seines Geistes in die Herzen der Gläubigen, mittelst dessen Rede und Wirkung in Wort und Sacrament nicht nur gut und nützlich, sondern vielmehr absolut nothwendig, und wegen seiner innern Nothwendigkeit göttlich wahr sei, — wie sich denn auch Jeder, sobald er nur erst glaubt und nicht mehr zweifelt, durch eigene Erfahrung davon überzeugen kann, — den verweisen wir an die vortreffliche Schrift des frommen Göschel, „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen.“

Dieser ersten Richtung, die diese Philosophie einschlug, und welche vom Geist des Christenthums selbst getragen war, sofern sie nicht erst von allem Anderen sondern vielmehr vom Glauben an die Vortrefflichkeit und Untrüglichkeit des eigenen, subjektiven Meinens und Fühlens, abstrahirte, trat nun gegenüber die andere, die dem Geist des Unglaubens, der aber wenigstens an sich selbst glaubt, anheim fiel, und daher mit den Waffen des spekulativen Denkens ihre pantheistische Anschauungsweise zu verfechten suchte, wie z. B. in den Behauptungen, daß es keine Unsterblichkeit, keinen Unterschied des Guten und Bösen gäbe, daß die Menschwerdung Gottes in der steten Individuation der göttlichen Substanz bestehe, und daß der Gottmensch jener ideelle Christus sei, der als Gattungsbe- griff der Menschheit zwar kein bloßes abstractum des Verstan-

des weil lebendiger Proceß, substantielle Bewegung, aber auch kein fortbestehendes Individuum, keine einst gewesene, noch auch eine Kraft ihrer ewigen Identität mit dem absoluten Wesen stets und so auch in jedem Jetzt und Hier seiende, sich wissende, und jegliches endliche Subjekt durch ihre principielle Subjektivität in sich begreifende und sich von ihm begreifen lassende Persönlichkeit sei. Hier rühmte man freilich mit »Boraussetzungslosigkeit,« d. h. ohne schon durch ein bestimmtes Interesse und Vorurtheil für das Tröstliche und Erhebende irgend eines Dogma's des christlichen Glaubens gebunden zu sein, sich der Erforschung desselben und der philosophischen Entwicklung seines Inhalts in der Form des Begriffs, hingegeben zu haben. Allein die Interessellosigkeit hat die positive Seite an sich, unmittelbar durch ihren eigenen innern Trieb schon ein vorher dagegen Eingenommensein zu werden. Bin ich nämlich gegen irgend einen religiösen Inhalt gleichgültig, so erhält dadurch schon unwillkürlich das Denken eine prädominirende Neigung auf dessen negative Seite, und eine solche hat jeglicher Glaubensinhalt, sofern er in der Form der Vorstellung, die immer nur einzelne Momente an ihm hervorhebt, existirt, an sich. So kommt z. B. in der Vorstellung, daß die Seele unsterblich sei, diese negative Seite darin zum Vorschein, daß die Seele als individuelles Sein, das Prinzip ihres Seins nicht unmittelbar aus und durch sich selber hat, sondern in einem Andern, dem absoluten Sein. Wird nun dieses vorherrschend als absolute Substanz, d. h. in seinem negativen Verhalten zu jeglicher individuellen Besonderung aufgefaßt, und wird dagegen auf die Seele, wegen ihres Gewordenseins, nur als auf diese raumzeitliche Existenz reflektirt, so schließen sich absolutes und endliches Sein gegenseitig unmittelbar aus, und gehen wegen dieser Unmittelbarkeit direkt in einander über. Die Seele geht

daher abstrakt in die absolute Substanz zurück, und diese selbst ist nur das stete Auf- und Untergehen in sich, eine Wogen- und Wellenschlagen unruhiger Gewässer. Eben so verhält es sich mit der Vorstellung des Glaubens von der Persönlichkeit Christi.

Christus, als der Gottmensch, ist seinem Begriffe nach nicht bloß ein besonderes, endliches Individuum, das einst war, und umgestaltend in die Geschichte, in das Verhältniß der Individuen zu einander eingriff, vielmehr, sofern es für die Versöhnung der menschlichen Individualität mit Gott, d. h. für die Bedürftigkeit des endlichen Bewußtseins und Gefühls nach einer realen Gemeinschaft mit Gott, nothwendig ist, daß Gott sich nicht bloß im Allgemeinen durch Leitung der Schicksale und abstrakten Verhältnisse, der Menschheit annehme, sondern daß er auch in ein specielles Verhältniß zur menschlichen Seele nach der Seite ihrer Endlichkeit hin, wo eben ihre Bedürftigkeit stattfindet, trete, ist es in Christo das absolute göttliche Wesen selbst, das in seinem eigenen Unterschiede von sich, in welchem es gleichwohl mit sich identisch bleibt, in ein solches Verhältniß zum Menschen tritt, wodurch derselbe nicht unmittelbar in Gott absorbirt wird, sofern ja Gott aus seiner Unendlichkeit selbst heraus in des Menschen Endlichkeit eingeht, wodurch er aber andrerseits über seine bloße Endlichkeit hinausgehoben wird in die Gemeinschaft mit dem unendlichen, wahren Wesen Gottes selbst, indem das Moment der Endlichkeit Gottes bei seiner individuellen Erscheinung sich immer wieder in die Unendlichkeit des Wesens zurückbewegt. So ist also dieses, ein zeitliches, erscheinendes Individuum zu sein, nur Eine Seite an der Person des Gottmenschen. — Aber eben so bildet seine Wesenseinheit mit Gott nur Ein Moment zur Erlösung des Menschen; denn nicht Gott als Gott, d. h.

der Logos, sondern nur Gott als Mensch, d. h. Jesus Christus, kann den Menschen, der wohl seinem geistigen Wesen, wodurch er der Erlösung fähig wird, aber nicht seiner endlichen Individualität nach mit ihm in Gemeinschaft steht, im Speciellen, d. h. im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln erlösen. Wollte Gott unmittelbar als Gott den Menschen erleuchten, so würde diese Erleuchtung dem sündlichen Herzen doch alsbald wieder entweichen, wenn sie sich keinen objektiven und doch in thatsächlicher, concreter Beziehung zu den Menschen stehenden, d. h. einen geschichtlichen Charakter gäbe; es sei denn, das Herz würde unmittelbar durch Gott umgeschaffen, in welchem Fall es aber, weil unmittelbar vom Absoluten selbst bestimmt, sich nicht frei mit bestimmter, und also unfrei zu einem mechanischen Werkzeuge Gottes gemacht würde. Will sich Gott also offenbaren, so muß diese Offenbarung sowohl ein objektives, vom individuellen Gefühl und Willen unabhängiges, unmittelbar vom Absoluten selbst ausgehendes Factum sein, als es dennoch andererseits zu den Individuen eben so sehr in ein speciellcs Verhältniß treten muß. Dies Letztere kann nur geschehen, indem das Factum nicht bloß die innere Realität des Gedankens, der göttlichen Idee, sondern auch die äußere Realität des raumzeitlichen Geschehens an sich hat.

Wäre nun diese objektive Thatsache bloß etwas Einmal vor sich Gegangenes, ohne in seinem Geschehen mit der Bewegung des absoluten Wesens selbst subjektiv und objektiv identisch zu sein, (durch welche Identität und gegenseitige absolute Durchdringung der objektiven Idee und des subjektiven Thuns allein es möglich ist, daß dies Geschehen den Charakter einer ewigen Geschichte erhält) so würde sie sichtbar nach ihrer äußern Wirklichkeit nur in ihren äußern Folgen, die aber nach

und nach wegen der Endlichkeit des Factums sich in ein Minimum verlaufen müßten, ideell aber, d. h. als die Manifestation irgend eines einzeln Moments des göttlichen Wesens in seinem Verhältniß zur Menschheit würde sie nur in der subjektiven Erinnerung der auf einander folgenden geschichtlichen Individuen, also nicht an und für sich fort dauern. Die Wahrheit ist aber, daß das Subjekt dieser Geschichte, dieselbe, sofern sie eine specielle und individuelle Beziehung Gottes in raumzeitlicher Form zum Menschen ausdrückt, immer noch fortsetzt, und damit das individuelle Bewußtsein in seinem eudlichen Gegensatz zu Gott mit diesem vermittelt, daß aber andererseits die Einmal vor sich gegangene Geschichte dieses Individuums wegen des absoluten Geschehens in ihr, eine allgemeingiltige, für ewige Zeiten ausreichende Bedeutung hat, und demnach keiner Ergänzung von außen wie im Katholicismus, der das Opfer Christi, obgleich Christus es Einmal für allemal vollendet hat, noch immer äußerlich fortsetzt, bedarf. Die Identität dieser beiden Seiten ist enthalten in der christlichen Kirche, in der die beständige substantielle Gegenwart Christi sowohl gewußt und gefühlt wird als ein, das endliche Subjekt in geistiger Gemeinschaft unmittelbar durchströmendes, über seine Particularität hinaushebendes und auf unendliche Weise personbildendes Princip, wie diese Gegenwart andererseits doch auch durch das Wort Gottes, die Sakramente und Alles, was sich direkt auf die heilige Geschichte bezieht, vermittelt ist; nur daß diese Gegenwart im göttlichen Wort u. s. w. nicht eine bloß gedachte, sondern eine reale, eine lebendige Bewegung des göttlichen Geistes in dem menschlichen ist.

Hält sich nun der Glaube in der Vorstellung abwechselnd bald an die endliche, zeitliche, bald an die unendliche, ewige Seite dieser Geschichte, so erscheint, wie gesagt, für die Re-

flexion die eine als die negative Seite der andern; und läßt man beide so äußerlich neben einander bestehen, ohne sie durch ein der Bewegung der Momente sich selbst hingebendes spekulatives Denken zu vermitteln, so stellt sich der Widerspruch in seiner ganzen Härte heraus. Dann heißt es, das Unendliche könne als solches doch nicht zugleich das Endliche, das Zeitliche und darum Vergangene, nicht das Ewige und darum noch immer Gegenwärtige sein. Von der Voraussetzung der Unauflöslichkeit dieses Widerspruchs ist Strauß bei seinen Angriffen auf den historischen Christus ausgegangen, wie er sich in der Einleitung Band I. der 2. Aufl. das Leben Jesu und in der Schlußabhandlung und jüngst in dem 3ten Hefte seiner Streitschriften und zwar hier gegen Göschel, Gabler, Marheineke und Bauer darüber ausgesprochen hat. Diesem bloß negativen Verhalten der Wissenschaft gegenüber — wodurch dieselbe freilich nichts Aergeres thut, als der Rationalismus, der noch mehr und auf noch unwissenschaftlichere Weise in Gott nur dies transcendente Wesen sieht, ohne zugleich auf seine Immanenz in der Welt zu reflektiren, da er über den von Kant aufgewiesenen Widerspruch des Dinges an sich und der Erscheinung nicht hinauskommt — halten wir uns an den unmittelbaren Eindruck des göttlichen Wortes, von dem wir eingestehen müssen, daß es uns oft wunderbar getröstet hat, wenn uns einmal unheimlich ward in denjenigen Regionen des Denkens, wo man nichts mehr unterscheiden kann, dieweil man noch nicht überall mit hinnimmt die immer frische Anschauung des göttlichen Lebens in seinen faktischen Erweisungen, und daher wegen der dem geistlichen Auge noch anhaftenden natürlichen Dunkelheit nicht selten geblendet wird in dem Ausblick zum reinen Licht. So nun muß es Jedem unter Gebet und ernster Betrachtung des göttlichen Wortes, wie es ihn anspricht so-

wohl unmittelbar in der Quelle als aus seinem Widerschein in gläubigen Herzen nach der Verheißung Matth. 18, 20., immer wieder werden, und wird auch uns durch Gottes Gnade immer von Neuem und vollkommner werden, die gegen uns gefehrten negativen Seiten dialektischen Denkens zu bewältigen durch die affirmative Fülle der christlichen Glaubenswissenschaft, in welcher jene dann nur noch als ein wohlthätiges Erregungsmittel gegen Verdümpfung und Erstarrung des Glaubens, wie wir sie nicht selten bei den Verächtern der Wissenschaft gefunden haben, mit fortwirken.

Um indessen über das Wesen und die concrete Persönlichkeit des Gottmenschen zu einem Begriffe und einer Anschauung zu gelangen, in der das negative, den Widerspruch nährenden Moment zwar nicht getilgt, aber so überwunden ist, wie im lebendigen Organismus alle negativen, hemmenden und zerstörenden Einflüsse, die von den abstrakten Elementen und Stoffen ausgehen, besiegt und verinnert werden, ist es nothwendig, das Verhältniß der Gottheit und der Menschheit von beiden Seiten, sowohl von Gott als vom Menschen aus, nach seinen Hauptmomenten zu begreifen und zur Anschauung zu bringen. Dies sei hier in der Kürze noch versucht.

Es muß also Gott sowohl in seiner Einheit mit dem Menschen als im Unterschiede von ihm erkannt werden. Dabei ist nun aus der Logik vorauszusetzen, daß Einheit und Unterschied Begriffsmomente sind, die sich gegenseitig bedingen und daher nie ohne einander sind. Soll sich daher Gott vom Menschen und der Mensch von Gott lebendig unterscheiden wissen, so müssen sich beide auch mit einander eins wissen, und umgekehrt, sollen sie sich gegenseitig eins wissen, so müssen sie auch das Bewußtsein ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit, ihres Unterschiedes von einander haben.

denn sonst bleibt das Wissen um ihre Einheit ein selbstbewußtloses, und hört damit sofort auf, ein Wissen zu sein, sondern es ist höchstens nur noch ein dumpfes Wogen unterschiedslos in einander verschwebender Gefühle.

Es setzt aber dies Verhältniß, das von Seiten des Menschen ein erst gewordenes ist, voraus, daß Gott, als absolutes Prius, sich von Ewigkeit her sowohl vom Menschen unterschieden, als mit ihm in Einheit weiß; denn nur wiefern dieses Wissen in Gott ist, kann es auch das Bewußtsein des zum Selbstbewußtsein erwachenden Menschen werden. Daß Gott kraft seiner absoluten Unabhängigkeit vom Menschen unendlich unterschieden sei und sich unterscheide, drückt die Kirche durch den Begriff seiner aseitas aus. Es ist dies von der neuern speculativen Philosophie und Theologie als die Transcendenz Gottes, in Bezug auf die Welt, anerkannt worden. (Vergl. d. Vorrede zu Hinrich's Genesiß des Wissens). Vorzüglich, aber zum Theil wohl einseitig, urgirt haben dieses Moment der Transcendenz Gottes die von der Hegel'schen Philosophie ausgegangenen Denker: Fischer, Weiße, Fichte u. A.

In diesem Unterschiede und dieser seiner Unabhängigkeit vom Menschen, dem Centralpunkte der endlichen Welt, ist Gott nun aber in seiner Einheit mit sich selbst doch von sich selbst auch unterschieden, und sich im Unterschiede von sich wissend (die Trinität ad intra.). Aber eben weil er sich im substantiellen Wissen von sich selbst unterscheidet, so kann er auch den Unterschied als solchen setzen und bestehen lassen, und eine von seiner Einheit mit sich verschiedene endliche Welt schaffen. *Πάντα δι' αὐτοῦ (λόγου) ἐγένετο* Joh. 1, 1. ff.

Da aber das absolute Wesen in seinem Unterschiede von sich selbst, sowohl seinem Wesen als seinem Willen und Wis-

sen nach, als absoluter, in allen Momenten seiner selbst sich nach seiner Totalität präsenter, Geist mit sich identisch ist, so ist es auch dem in endlicher Bestimmtheit von ihm unterschiedenen und sich selbst Unterscheidenden, nämlich der creatürlichen Welt, immanent. Dadurch ist die Welt von Seiten Gottes mit ihm in ewiger Einheit. Denn indem er die Momente seines Wesens im Unterschiede vom selbigen zur Inselflexion kommen läßt, welches der von seiner Unendlichkeit ausgehende, ewige, aber in der Endlichkeit sich realisirende, Zeit und Raum constituirende Akt der Schöpfung ist, geht sein überzeitlicher Wille damit zwar aus seinem zeit- und raumlosen Wesen heraus und verhält sich und bezieht sich auf ein Anderes, als sein Wesen, da aber sein Wille sich von seinem Wesen nicht trennen kann, so reflektirt er in seiner Beziehung auf Anderes, Endliches, auch zugleich in seine eigene Unendlichkeit. Diese Inselflexion seines, die Endlichkeit schaffenden Willens, ist aber eine substantielle, daher zeugt er in die endliche Creatur auch den Abglanz seines Wesens hinein. Allein diese Immanenz Gottes in der Creatur ist nicht ein unmittelbares Sein Gottes in ihr, sondern ein vermitteltes, d. h., sie constituirt zwar ein substantielles Verhältniß, keine bloß relative Bezüglichkeit; in diesem Verhältnisse ist aber Gott nach seiner Totalität nur ideell, d. h. sich wissend, als Logos, aber nicht unmittelbar seiend, wie in sich selbst, allgegenwärtig. Es würde sonst die Creatur von ihm absorbirt werden, wie von jener Spinozistischen Substanz, von der das Subjekt, sofern es sich denkend bestimmt, nicht unterschieden, sondern eine bloße Modification ist. *Consideres, homines non creari sed tantum generari et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata.* Epist. 4.

Indem Gott aber der Welt nur ideell immanent ist, so ist ihr Geschaffenwerden von Gott, zugleich ihr sich selbst Schaffen. Dadurch ist das sich selbst Zeugen Gottes in die Creatur, in Bezug auf sie, ein sich Bezeugen Gottes, und das wird die Offenbarung Gottes an die Welt. — Der aus dem ewigen Wesen Gottes durch seine ewige Vermittelung mit sich selbst im Logos hervorgehende Akt der Schöpfung geht also einerseits an die endliche Creatur über und wird die endliche Selbstbestimmung derselben, andererseits geht er auf das Wesen Gottes zurück und ist dadurch die Manifestation seines unendlichen, unsichtbaren Wesens. *Τὰ ἀόρατα αὐτοῦ — νοοῦμενα καθοράται, ἥτε ἀττόλος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.* Röm. 1, 20. Dieser Doppelakt ist zugleich und zumal in jedem creatürlichen Sein gesetzt.

Es fragt sich nun, wie sich die Selbstbestimmung der Creatur und die Offenbarung Gottes in ihr näher zu einander verhalten? Sie stehen aber beide nothwendig in einem solchen Verhältnisse zu einander, das immer concreter und übereinstimmender wird, je mehr das unmittelbar gewordene Selbstsein der Creatur und ihr sich Objectiviren und sich Bethätigen in der Endlichkeit auch zugleich ein sich Ergreifen und Bethätigen, ein Wissen und Thun wird in der Idee Gottes, d. h. ein sich Bestimmen mittelst Gottes Offenbarung in seinem Wissen von sich selbst in der Creatur, welches als ein lebendiges, substantielles, zugleich seine unendliche Liebe ist. —

In der untermenschlichen Sphäre ist die Beziehung der Creatur auf sich selbst noch überwiegend eine solche, die unmittelbar innerhalb des Endlichen verharrt und die, indem sie, wie denn das Endliche nicht bestehen kann als solches, über sich erhoben wird, sich abstrakt entschwindet. Das Unders-

werden, die Rückkehr der auf das Endliche fixirten und mit ihm stets wandelnden Creatur in ihren Grund ist daher auch ihr Ende.

Erst im Menschen realisirt sich die Idee Gottes, erst der Mensch als Mikrokosmos vermag sein Fürsichsein mit dem Sein für Gott, sein Selbstgefühl mit dem Bewußtsein Gottes in der Identität des Selbstbewußtseins so zu vermählen, daß die eine Seite nicht mehr in der andern verschwindet.

Diese wechselseitige Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott fordert aber als nothwendige Voraussetzung, daß der Mensch in seiner Creatürlichkeit auch Gott ähnlich sei. Gott ist aber der Unendliche; somit muß der Mensch auch unendlich sein. Die Unendlichkeit Gottes besteht aber darin, daß er in allen Momenten seines Wesens nicht nur als der nach seiner Totalität von sich Wissende, das ist, auf vermittelte, und da jede Vermittelung die Negativität und dynamische (nicht die materielle) Flüssigkeit aller Bestimmtheiten ist, auf ideelle Weise, sondern auch unmittelbar in sich seiend, sich ganz präsent ist. Er ist in allen Unterschieden von sich immer sich selbst gleich, seine Vermittelung mit sich kehrt in die Unmittelbarkeit zurück, ist stets in sie zurückgekehrt, seine Substantialität ist zwar in jedem Momente auch Subjektivität, aber seine Subjektivität ist keine moralische Beziehung, sondern substantielles Wissen! So immer und überall auf unendliche Weise, nicht als ein vereinzelttes Moment seines Wesens, sondern als Totalität, als Identität aller Momente in sich reflektirt, bleibt er in seiner Vermittelung mit sich selbst unmittelbar Er selbst, und bewegt sich nur in sich aus sich und zu sich. Gott ist der Unendliche im Unendlichen. (S. Weil. A.)

Wäre der Mensch nun auch auf diese unmittelbare Weise unendlich, so wäre er nicht anders von Gott unterschieden, als der λόγος, d. h. der Unterschied wäre auch zugleich und

zumal die Einheit. Soll daher der Mensch das reale Abbild Gottes im wirklich gewordenen Unterschiede von Gott sein, so muß er zwar alle Momente des göttlichen Wesens in sich zur concreten Einheit der Idee bringen, d. h., in die geistige Totalität des Selbstbewußtseins zusammenschließen, und dies ist seine Unendlichkeit, aber nicht unmittelbar im Unendlichen selbst, sondern durch die Endlichkeit vermittelt.

Besteht nun aber die Endlichkeit in der successiven Entfaltung und vereinzeltten Fixirung der Momente, welches ihr creatürliches Fürsichsein ist, so setzt jene Vermittelung durch die Endlichkeit voraus, daß der Mensch erst allmählig ein Moment des göttlichen Wesens nach dem andern im unendlichen Kreise seines ideellen Selbstbewußtseins verwirklichen kann. Diese Vereinzelung der Momente des göttlichen Seins und Lebens ist aber die Natur! In sie also geht der menschliche Geist zuerst hinein als in die Fremde von des Vaters Hause aus, um seine endliche Verselbständigung in sich zu erringen. Aber in der Armuth und dem Jammer ihrer Endlichkeit nicht Genüge findend für den unendlichen Geist, strebt er auch von Anfang über sie hinauszugehen; (*εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν εἶπε* — *Ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου*. Luc. 15, 11. ff.) denn die Natur zu bewältigen und in Gott frei zu sein, das ist der Zweck des creatürlichen Geistes, da er seinem Begriffe nach die Totalität, die Rückkehr der Natur aus ihrer Vereinzelung in ihre concrete Einheit ist.

Indem nun der Begriff des menschlichen Geistes in seiner Realisirung durch beides bedingt ist, sowohl durch die Versenkung des Geistes in das natürliche Leben, als durch das Hinausstreben über dasselbe durch die Erhebung zu Gott, so tritt er in die Existenz vom Anfang als ein Widerspruch hinein, da beide Seiten sich in ihrem Werden zunächst aus-

schließen. Denn indem der Geist sich versenkt in die Endlichkeit, welches der Anfang seines natürlichen und fleischlichen Lebens ist, wird er festgehalten und vereinzelt in seinen Bestrebungen durch die in ihrer Vereinzelung an sich haltenden, ein eignes Fürsichsein, einen eigenen Schwerpunkt erstrebenden Momente der Endlichkeit. — Zwar beginnt er auch sogleich über die Vereinzelung hinauszugehen, kraft seiner geistigen Allgemeinheit; da aber der Anfang der Vermittelung zugleich ihr noch nicht Sein, ja das Aufhören der unmittelbaren Einheit des Geistes mit Gott, als dem Unendlichen im Unendlichen, also das ist, was von der Kirche als der Fall des Menschen bezeichnet wird, dessen in Adam alle theilhaftig geworden sind, (was so viel sagen will, als daß er allem endlichen Selbstbewußtsein schon vorhergeht, insofern er selbiges bedingt) — so muß man sagen, daß der Mensch zwar seinem göttlichen Ursprunge und Wesen nach mit Gott eins, aber seiner Erscheinung und seinem endlichen Dasein und Fürsichsein nach, als Leib und leiblich gebundene Seele ist er Gott ungleich und hat dessen Ebenbild in sich alterirt und verdunkelt.

Das Wesen und die eigenthümliche Bestimmtheit des Menschen als selbstbewußter fürsichseiender Subjektivität, besteht aber im Willen. Der Wille ist nun zwar seinem Begriffe nach nicht bloß die Beziehung, sondern die concrete Einheit des creatürlichen Lebens und seiner besondern Zuständlichkeiten und Potenzen mit dem göttlichen Leben, welches als das ewig sich selbst gleiche Gesetz der Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit durch das Bewußtsein hindurchgeht. Sobald daher die Subjektivität zum Selbstbewußtsein sich aufschließt, so muß sie mit dem Gefühl ihrer Besonderheit und endlichen Zuständlichkeit sich auch jenes göttlichen allgemeinen Wesens

und Geseßes bewußt werden; denn ohne dies Hinausgehen über die endliche Sphäre und Bestimmtheit der Creatürlichkeit ist es wohl möglich, daß die Subjektivität die Continuität ihrer Abhängigkeit von einem unbekannten Geseße empfindet in der steten Gebundenheit und Begrenztheit des Triebes, aber sie weiß sich nicht selbst dadurch bestimmt, und fühlt sich daher bloß bestimmt, ohne in dieser Bestimmtheit für sich, d. h. frei zu sein. Selbstgefühl und Selbstbewußtsein aber, sofern beide nicht zu trennen sind, setzen ein sich Unterscheiden des Selbstes von einem Andern, einem Allgemeinen, Geseß u., und damit eben ein Hinausgehen über die unmittelbare, natürliche Bestimmtheit schon voraus. Allein trotz dieser nothwendigen Beziehung des Unendlichen und Endlichen, Gottes und der Welt im selbstbewußten Willen, als jener Mitte zwischen Himmel und Erde*), auf einander, und obwohl der Wille, in sofern er nicht eine mechanische, sondern eine dynamische Form ist, nicht wohl mit der Indifferenz einer Waage verglichen werden kann (cf. was Baur: »Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus« S. 126. ff. im Betreff des liberum arbitrium bemerkt), sondern in seiner eigenen Subjektivität sich hin- und herzuwenden und momentan sowohl von Allem zu abstrahiren, als Alles zu bewältigen vermag, so ist er doch, sofern er seine concrete Reflexion in sich zunächst in der Sphäre der endlichen Vereinzelung und Trennung empfängt, und sofern sein Selbstbewußtsein in seinem Werden eben durch die Fixirung des endlichen Gegensatzes bedingt ist, zunächst überwiegend vom Endlichen determinirt. Aus diesem Grunde geht jene Macht der sinnlichen Triebe hervor, die das Subjekt schon vor seinem

*) Tu si in animo es, in medio es: si infra adtendis, corpus est; si supra adtendis, Deus est. August. in Job. Ev. tract. XX.

Auffstreben zu Gott gefangen genommen haben, denn so oft auch der Wille, göttlich angezogen, die Fesseln zu zerreißen strebt, die Energie des Entschlusses ist schon in dessen unmittelbarem Aufkommen gehemmt.

Der Wille der Subjektivität hat daher an ihren particulären Verhältnissen, individuellen Bedürfnissen, Zuständen u. seine eigenthümliche Wucht und Determination; und wie das Subjekt in dieser endlichen Bestimmtheit das empfindende und überhaupt das sinnliche ist, so ist es dem vor Allem offen und hängt dem nach, was es am unmittelbarsten in diese sinnliche und darum momentane Einheit des Selbstgefühls auflösen kann, — dem Sinnlichen, unmittelbar Gegenständlichen, was aber auch jedesmal ein Besonderes ist. Das Gesetz dagegen, die Offenbarung des Logos in jener ideellen, rein allgemeinen Weise, immer nur sich selbst gleich und daher nicht als ein besonderes Dasein gegenständlich und empfindbar, ohne jene bunten Uebergänge von Nachgiebigkeit und Widerstreben, wodurch die sinnlichen Gegenstände bald lockend, bald abschreckend, auf die immer beweglich wechselnde Seite des Willens, das endliche Selbstgefühl eindringend, den Willen selbst aus seiner (dynamischen) Indifferenz herausreißen —, dieses innere ewige Wort Gottes droht nicht, noch reizt es auf sinnliche zeitliche Weise, sondern durch seine unsichtbare Schöne, welche als die ewige Harmonie desselben mit sich selbst seine Wahrheit, und durch seinen stillen Ernst, welches seine Gerechtigkeit ist, will es ohne besondere Triebfedern und sinnliche Vor Spiegelungen die Tiefe des Bewußtseins ansprechen. Wogt es nun fortwährend und stürmt es nicht selten über dieser stillen Tiefe, wegen der steten Agilität und Unruhe des sinnlichen Willenmomentes, so ist ja der, im Andrang der Reize und im Gegendränge der Triebe, zum Kampf von Lust und Schmerz, von Vorstel-

lung und Gegenständlichkeit, von Einbildung und Wirklichkeit entzündete Wille schon so sehr aus seiner ideellen Sphäre herausgerissen und in sich getrübt, daß er für das Licht, welches da scheint in der Finsterniß (Joh. 1, 5.), nur dann ein einigermaßen empfängliches Auge hat, wenn der Taumel der sich widerstrebenden Bewegungen der Seele wieder einmal zum Gleichgewichte und Stillstande gekommen ist. Solches geschieht aber immer nur dann, nachdem die mit einander streitenden Kräfte ermattet sind; und da die Energie des Willens in ihnen wurzelt, wie sollte sie nicht mit ihnen zugleich ermatten? Ein solcher, in sich selbst gebrochener Wille aber, wie wird er die unendliche, alles bloß Endliche verzehrende Macht des göttlichen Lebens und Lichtes (Joh. 1, 4.) zu der seinigen machen können? Mag er immerhin sich einmal momentan erkräftigen kraft der ihm miteingezeugten Unendlichkeit, mag er sich durch einen gewaltsamen Aufschwung auch einmal zurückziehen in's stille Reich der Ideen, wie solche Momente auch im Leben geisteskräftiger Heiden vielfach vorkommen*); gebunden, wie er ist, durch die immer wieder aus ihrer Vernichtung aufstehenden Riesen sinnlicher Anschauungen und Begierden, die objektiv durch Sitte und Gewöhnung noch dazu gesichert sind, wird er in der Realisirung heiliger Vorsätze überall beschränkt und gehemmt, und die gewonnenen Ideen selbst schrumpfen zusammen zu äußerlichen Vorstellungen und abstrakten Grundsätzen, welche es nicht vermögen, die geistige

*) *Ἡ δὲ γε λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εὐδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ κατὰ γένει εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, — πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ὥς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θείαν.* — Plat. de Rep. VII. S. 532.

und geistliche Seite des Willens mit dem lebendigen Zuge des kostenden Verlangens und mit dem Reiz einer unendlichen Liebe substantziell zu beseelen.

So haben also unsere Reformatoren, dem Pelagianismus der entarteten sichtbaren Kirche gegenüber, nicht übertrieben, indem sie den Menschen in seinem unerlösten Zustande einem *lapis aut truncus* verglichen, *qui vi sua non nisi deorsum, alterius vero solum auxilio sursum vergere potest*. Luther. *de servo arb.*

Indem nun das endliche Dasein des Menschen von Natur seinem Begriffe nicht entspricht (*καὶ ἡμεν τέκνα φύσεως ὁφρῆς*. Eph. 2, 3. Vergl. Harleß Commentar zu der Stelle über *φύσει* z. B. S. 174: »quia ejus natura ita fert,« etc.), so thut es vor Allem zuerst noth, daß er zum Bewußtsein und Gefühl dieses Widerspruchs geführt werde. Dazu muß das göttliche Gesetz aber näher eingerückt werden in das der Endlichkeit hiergegebene Selbstbewußtsein. Solches ist denn auch geschehen durch die Offenbarung Jehovah's an sein Bundesvolk, wodurch die Erkenntniß der Sünde gekommen ist. (Röm. 3, 20. Joh. 1, 17. Röm. 5, 13; 7, 7. 8.) .

Es ist eine grundfalsche Forderung, an deren Nichterfüllung der Wolfenbüttler Fragmentist die Göttlichkeit der Offenbarung Gottes im Alten Bunde scheitern läßt: als ob nämlich eine Offenbarung Gottes an das menschliche Bewußtsein auch unmittelbar den sündhaften und verdorbenen Willen umgestalten müsse. Zunächst kann die Offenbarung der Heiligkeit Gottes im Gesetze nichts bezwecken, als das Gefühl der Sündhaftigkeit rege zu machen im Selbstbewußtsein. Erst nachdem der Gegensatz Gottes und des Menschen allgemein zum Bewußtsein gekommen ist, kann er wahrhaft vermittelt und aufgehoben werden.

Die Vermittelung und Versöhnung des Menschen in seiner Endlichkeit mit Gott in seiner Unendlichkeit muß aber sodann vom Unendlichen als solchen ausgehen. Denn ginge sie auch vom subjektiven Denken, welches des Menschen Unendlichkeit, aber dieselbe im Endlichen, ist, — ginge sie von menschlicher Weisheit und Philosophie aus, wie z. B. die ganze Platonische Ideenlehre die Tendenz hat, den Widerspruch des Endlichen und Unendlichen im Selbstbewußtsein aufzuheben, so ist die Unendlichkeit des Menschen in seinem Denken doch durch die Endlichkeit des Fühlens, Wollens u. alterirt. So lange daher der endliche Geist noch nicht aus Gott durch Gott selbst wiedergeboren ist, mag er es anfangen wie er wolle, es bleibt dabei, nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, so daß dem im *αὐτὸν οὖτος* lebenden Subjekt unbewußt und selbst wider Willen sowohl im Denken als im Thun die Endlichkeit mit ihren Kategorien und Gelüsten das Prius und Princip wird. Und daran sind auch alle heidnischen Philosophien zu Grunde gegangen, daß ihr Princip, wenn nicht selbst ein endliches (wie es bei Plato und Aristoteles denn in der That nicht mehr ein endliches Sein oder ein physikalisches Substrat, sondern ein Unendliches, das reine Denken selbst war, das sich zum Object hatte, ὥστε τὰυτόν νοῦς καὶ νοητόν, Arist. Metaph. 12, 7., weshalb Aristoteles sagt: καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον. Vergl. ebendas.), doch eine in die Endlichkeit sowohl der ethischen als theoretischen Beschränktheit der heidnischen Sitte und Anschauungsweise reflectirte und durch sie mannichfach gebundenes und verkehrtes Princip war.

Andererseits kann aber die Vermittelung und Versöhnung des Menschen mit Gott nicht unmittelbar von Gott als Gott, d. h. von Gott in seiner Unendlichkeit zu Stande

gebracht werden. Sie kann daher kein rein zeitloser Akt sein, sondern muß gerade auf zeitliche Weise als eine bestimmte Geschichte vor sich gehen. Denn das göttliche Wesen ist in seiner reinen Unendlichkeit eben die Negation alles Endlichen; wo sich daher Gott dem endlichen Geiste vorherrschend erst nach der Seite seiner reinen Unendlichkeit offenbart, da ist das unmittelbar herrschende Bewußtsein dieses, daß das Endliche nicht versöhnt sei, sondern vielmehr zuerst gerichtet werden müsse. Selbst Moses, der hochgehaltene Diener Jehovah's, würde sterben, wenn er Gottes Angesicht sähe, und das allgemeine Gefühl ist: »was ist der Mensch, daß du sein gedenkst, und des Menschen Sohn, daß du sein dich annimmst?« Ps. 8, 5; wie Schatten schwindet er, wie Feldeßblume; und richtet Jehovah sein Auge auf die Welt, so zittern die Berge, und das unheilige, mit Unreinheit behaftete Menschenkind — denn kommt ein Reiner vom Unreinen wohl? (Hiob 14, 4.) — möchte in der Unterwelt sich bergen! cf. Hiob 14, 2. 4. 13. Ps. 51. In diesem Verhältnisse ist also der Widerspruch zwischen Gott und Menschen in seiner ganzen Schärfe gesetzt und erkannt. Gott in seiner Unendlichkeit und Heiligkeit kann sich dem Menschen in seiner Endlichkeit nicht nahen, es würde das heilige Feuer seines Geistes ihn gar verzehren! Selbst der geweihte Priester darf sein Auge nicht einmal zu den Trägern und Symbolen der Herrlichkeit Jehovah's erheben, er würde sie entweihen; und darum umhüllt eine Rauchsäule die Caporeth des Allerheiligsten vor dem das Volk versöhnenden Hohenpriester. Hier nun ist es, wo jener Schmerz wach wird, der das unendliche Sehnen der Psalmen gebär, und der hernachmals Schmerz der Welt geworden ist. Da bleibt dem zerbrochenen Herzen kein Trost als der Trost der Zukunft, wo ein Reis aufgeht vom Stamm Isai's und ein Sproß

Frucht bringt, und wo der kommt, der nicht mehr, wie selbst der herrlichste Prophet, wenn die Schwellen erbeben ob der Rufenden Stimme, die das dreimal Heilig verkünden, von sich bekennen muß: »Weh mir, ich bin verloren, denn ich bin ein Mann unreiner Lippen.« Jesaj. 6, 3. ff. — sondern der den Geist Jehovah's völlig in sich trägt in ruhiger Zuversicht. So nun zeigt sich die subjektive Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, die beim Bundesvolke Jehovah's den Blick wendete zu dem, der da kommen sollte im Namen des Herrn.

Das Zweite ist aber, daß jede tiefere Sehnsucht des Menschen in Gott selber ihren Grund und schon ihre Wurzel hat: die objektive Nothwendigkeit.

Gott hat den Menschen zu seiner Gemeinschaft geschaffen. Dieser Zweck ist kein abstrakt jenseitiger, sondern seine zeitliche Verwirklichung ist deshalb nothwendig, weil Gott ohne sie in der Menschheit sich selbst entfremdet bleiben, ja mit sich selbst im realen Widerspruche stehen und verharren würde, sofern ja der dem Menschen eingezeugte Abglanz seines heiligen Wesens durch das Uebergewicht des endlichen Momentes in der zeitlichen Subjektivität verdunkelt und in das endliche Leben verkehrt bliebe! Gottes Wissen von sich selbst im Menschen, was seine Liebe zu den Kindern »seines Geschlechtes« ist, wird, indem es auch das Denken, Erkennen und Wissen des Menschen ist, durch die Gewalt, die der Mensch dem Denken durch seine Subjektivität anthut, in den sündlichen Gefühlen und verkehrten Gedanken des Menschen entstellt. Gott also verhält sich nicht gleichgültig zur Sünde, denn er leidet durch sie und zwar auf unendliche Weise; nicht physisch, sondern geistig, einen Schmerz der unendlichen Liebe, den tiefsten Schmerz. Es nöthigt ihn dieser Schmerz der Liebe, die Sünde aufzuheben. Eine unmittelbare Negation der Sünde

von Seiten Gottes im Menschen würde aber eine Vernichtung des Menschen selbst sein, des menschlichen Selbstbewußtseins, in welchem des Menschen Unterschied von Gott besteht, sofern die Sünde zunächst mit dem Werden des endlichen Selbstbewußtseins, mit dem endlichen Selbstbestimmen und Sichunterscheiden des Menschen von Gott zusammenfällt.

Vertilgen kann Gott nun wohl die Vereinzelung der natürlichen Dinge und Gebilde, denn diese endliche äußere Natur nimmt nicht von ihrer Seite Theil am göttlichen Ebenbilde; es kann ihr daher rein entzogen werden, (wodurch die endlichen Formen der Dinge in ihr Nichts zurückkehren) denn es ist nicht in ihre Individualität übergegangen. Aber mit dem Menschen verhält es sich anders. Gerade in seinem Fürsichsein, d. h. in seinem Selbstbewußtsein und Willen, worin er einerseits das endliche von Gott abgekehrte Subjekt ist, nimmt er auch andererseits kraft seines Denkens und objektiven Bewußtseins am göttlichen Logos selbst Theil. Beide Seiten sind aber zugleich in- und durcheinander. — Das göttliche Wesen kann ihn nicht rein erheben in seine Unendlichkeit. Denn dies wäre eben die Vernichtung, so fern es das unmittelbar von Gott, ohne Mitwirken der menschlichen Subjektivität, bewirkte Abstreifen der Endlichkeit wäre.

Ist also das Selbstbewußtsein nur dadurch wirklich und ein für sich existirendes, daß es im Unterschiede von Gott sich selbst bestimmt, und involvirt doch auch das endliche Dasein des Selbstbewußtseins, worin es noch das selbstlich sich führende und reflektirende ist, die Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschen, in sofern der Unterschied von Gott zum Gegensatze zu ihm fortgegangen ist und fortgeht, so muß der Unterschied des Menschen von Gott zugleich bleiben und zugleich aufgehoben, d. h. er muß vermittelt werden auf

concrete Weise, durch eine gegenseitige Bewegung der entgegengesetzten Seiten des göttlichen allgemeinen Wesens und Wissens und des menschlichen besondern und daher endlichen Daseins und Wissens in einander, welche Vermittelung die Vermittelung zweier selbstbewußten Willensrichtungen ist und die wegen des besondern, endlichen Moments in ihr, nothwendig auch einen sinnlich wahrnehmbaren Charakter hervorruft. Diese Vermittelung muß daher von Gott als Gott ausgehen, da Er allein als der Unendliche im Unendlichen, die nicht alterirte, nicht entstellte, absolute Wahrheit ist; sie muß aber von Gott als Menschen vollendet und zeitlich realisirt werden, da die absolute Wahrheit, das heilige Wesen und persönliche Leben Gottes, mit dem überwiegend in die endliche Welt reflektirten und darum sündlichen Willen des Menschen, nur durch eine in Raum und Zeit sich fixirende, wirklich erscheinende Aktion, in ein solches gegenseitig entsprechendes Verhältniß, durch welches allein eine auf beiden Seiten wirksame, kein Moment absorbirende Vermittelung zu Stande kommen kann, einzugehen vermag.

Ein solcher Akt aber, der unmittelbar von Gott selbst ausgeht und mithin ein absolutes, unendliches Thun ist, wird in die Erscheinung eingehend, zu einem Faktum, das, in seinem Zusammenhang mit den Momenten der Endlichkeit und des sinnlichen Selbstbewußtseins zwar zunächst, so lange die endlichen Momente der unendlichen Idee noch nicht völlig eingerückt, noch nicht in sie aufgehoben und verklärt sind, zeitlich und räumlich beschränkt ist, das aber nach seiner innern, unendlichen Bedeutung über alle locale und temporelle Beschränkung hinausreicht und für ewige Zeiten gültig ist.

Da nun die Hinbewegung Gottes aus seiner reinen Unendlichkeit, in der er mit dem Menschen, so lange dieser seine

Wirklichkeit noch nicht im Geiste, sondern im Fleische hat, in einer nur allgemeinen, abstrakten Gemeinschaft steht, in die Endlichkeit, — ein realer, in besondern successiven, für das sinnliche Selbstbewußtsein wahrnehmbaren Akten bestehender Eingang in das endliche Selbstbewußtsein ist, so kann sie nur in der dem endlichen Selbstbewußtsein nothwendigen Form, d. h. in der Form eines werdenden und sich successive entwickelnden und bestimmenden Subjekts geschehen. (S. Weit. B.) Der Eingang Gottes in das endliche Werden ist also nothwendig sein Werden zum Menschen — die Menschwerdung. (Vergleiche darüber, daß der Logos zur Vermittelung mit dem sündhaften Menschengeschlecht durchaus die Gestalt eines Menschen annehmen mußte, und daß die Versöhnung Gottes mit dem Menschen nur als geschichtliche Thatsache vor sich gehen konnte, die trefflichen, zum Theil höchst speculativen Expositionen des Athanasius in seiner Abhandlung *de incarnatione Verbi Dei*.)

Wie nun das große Faktum der Erlösung im Einzelnen vor sich geht, dies in seiner Nothwendigkeit zu begreifen, gehört in eine genauere Betrachtung über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur zu einander und über das daraus seinem Begriffe nach zu erkennende Wesen des historischen Christus. (S. Weit. C.) Wir wollen hier nur noch kurz die Momente hervorheben und zur Anschauung bringen, in denen sich die Versöhnung Gottes mit der Menschheit durch Christum verwirklicht hat, nachdem wir zuvor kurz das unwissenschaftliche Verfahren angedeutet haben werden, wodurch der Rationalismus die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu negiren sucht.

Es ist aber geradezu zu behaupten, daß der Rationalismus in der Meinung, Gottes Unendlichkeit durch Verneinung

seiner Menschwerdung zu bewahren und zur gehörigen Anerkennung zu bringen, gerade im Gegentheil dieselbe und mit ihr die Idee der göttlichen Heiligkeit verkennet, denn er eben ist es, der die Gottheit abstrakt, d. h. so, verendlicht, daß die Endlichkeit nicht als ein bloßes einmal für alle Mal überwundenes Moment der lebendigen Persönlichkeit Gottes, sondern als der wesentliche Charakter Gottes dargestellt wird.

Sollte es nöthig und heilsam sein, so sind wir bereit dies bis ins Einzelne nachzuweisen, hier genügt es, bei den Hauptmomenten stehen zu bleiben.

Der Rationalismus behauptet, daß der Mensch, wie er ist, ausstaffirt mit einiger Bildung des Verstandes — (unter Herzensbildung versteht er meist jene sentimentale Liebe zur Menschheit, deren Charakter in natürlicher Gutmüthigkeit und besonders in gerührter Theilnahme am leiblichen und irdischen Wohl und Wehe des Menschen besteht, eine Zärtlichkeit, die sich besonders gegen Verwandte und kindlicher Weise auch gegen das Vieh, was auch mit derselben ganz besonders ausgestattet ist, sehr rührend äußert) — vorherrschend durch eigenen Entschluß und Kraft zu einem wahrhaft göttlichen Leben zu gelangen fähig sei! Somit ist das Princip des göttlichen Lebens unmittelbar im Menschen selbst vorhanden. Wegen dieser Unmittelbarkeit ist der Mensch von Natur gut, und er bedarf daher der göttlichen Gnade in Christo nur als der pelagianischen *gratia adjuvans*, als eines Mittels, die eigene unmittelbar in ihm selbst vorhandene Kraft nur quantitativ, dem Umfange nach, zu erweitern, den Kampf gegen das Böse nur zu erleichtern, und Christi That ist nur dieses, durch sein Beispiel gezeigt zu haben, was für ein Fund moralischer Kräfte im Menschen unmittelbar, also fertig und ohne einer totalen Umwandlung zu bedürfen, vorhanden sei!

Eigentlich bedarf der Mensch also des göttlichen Beistandes in Christo, der im Grunde auch nur ein menschlicher ist, gar nicht; denn was nur eine Erleichterung verschafft, das könnte billig ja ganz weg bleiben, weil der Wille alsdann ganz auf seine unmittelbar vorhandene Kraft verwiesen, nur eine um so vollständigere und selbständigere Tugend und Vortrefflichkeit entwickeln würde. Sobald nämlich die Möglichkeit eines tugendhaften Lebens durch eigene Kraft im Menschen gesetzt ist, so wäre es ja sonderbar, wenn es doch noch Verhältnisse geben sollte, in denen der Mensch irgendwie eines fremden Beistandes benöthigt wäre, denn die Möglichkeit würde durch subjectiv=unbesiegbare Hindernisse geradezu in die subjective Unmöglichkeit umschlagen.

Verhält es sich aber so, daß die menschliche Seele nicht einer qualitativen Umgestaltung vom Bösen zum Guten bedarf, so folgt, daß der Mensch auch der geistigen Erziehung entbehren kann. Jede Erziehung kann ja dann die schlummernden Kräfte nur reizen zur quantitativen Erweiterung! Die Erziehung wirkt also rein äußerlich, und nur veranlassend etwa wie durch einen äußern Anstoß, und sie vermag nicht, den Willen durch ein inneres Princip zu bestimmen, als wodurch derselbe erst seinen bestimmten Inhalt und einen qualitativ bestimmten Charakter empfinde. Es kommt mithin auch nicht an auf die Beschaffenheit des Inhaltes, der erst in den Willen einging, oder vielmehr es kann nichts in ihn eingehen und ihn verändern, sondern er hat unmittelbar an sich selbst seinen Werth und seine Wahrheit, er möge sich nun auf Gott oder die Welt, auf natürliche oder geistige Verhältnisse beziehen, und es kann daher auch weder Endliches noch Unendliches, weder ein sittlicher noch natürlicher, weder ein geistiger noch sinnlicher Gehalt auf sein inneres Wesen bestimmend ein-

wirken! Denn sobald dies statuiert würde, ginge die Selbstbestimmung nicht mehr unmittelbar vom eigenen Willen, sondern von etwas Anderm aus, wodurch der Wille dann nothwendig ein anderer, und aus einem bösen ein guter Wille würde. — Da also der Wille unmittelbar in seiner natürlichen Beziehung auf sich selbst schon sein wahres Wesen hat, so verhält er sich ebenso gleichgültig gegen die Einwirkungen des christlichen Principis als gegen die des heidnischen, und innerlich ändert so wenig das eine als das andere Etwas in ihm. Somit sind des Menschen innere Kräfte und Anlagen unmittelbar, ohne aus einem, dem natürlichen Zustande des Menschen entgegengesetzten, übernatürlichen Principe erst umgestaltet und wiedergeboren werden zu müssen, gerade in ihrer Richtung auf das endliche, natürliche Dasein gut und ihrem Begriffe gemäß, und jede, auf sie einwirkende Anregung von andersher muß ihnen äußerlich und accidentell bleiben, sie kann und darf den einmal in sich abgeschlossenen Charakter des endlichen Willens nicht qualitativ ändern, sondern erweitert allenfalls nur seine Beziehung nach außen. Denn jedes qualitative Anderswerden setzt das Durchdrungen- und Beherrschtwerden von einem qualitativ Andern voraus; und mag, wie z. B. in der sittlichen Erziehung, diese Veränderung unmittelbar zunächst nur von andern, einzelnen Individuen ausgehen, so verdanken diese ihre geistige Bestimmtheit doch wiederum andern, diese wieder ebenso und so fort ins Unendliche, so daß also die Wahrheit ist, daß es überhaupt ein unendlich Anderes ist, was als das geistig bestimmende Princip das menschliche Subjekt über die Sphäre seiner Natürlichkeit hinaushebt und für eine andere Sphäre bearbeitet. Somit würde, wenn der Rationalismus die Möglichkeit einer Einwirkung auf den natürlichen Willen des Menschen durch Erziehung zugäbe, sein Dogma

von der natürlichen Nichtigkeit der menschlichen Natur zum Guten geradezu über sich hinaus auf die kirchliche Lehre zurückzuführen. Um dasselbe daher festzuhalten, muß er den endlichen Willen in sich absolut verselbständigen, so daß er in sich abgeschlossen und weder vom menschlichen noch vom göttlichen Willen zu durchdringen ist. Es verhalten sich demnach auch der menschliche und göttliche Geist als rein andere zu einander; sie sind von einander unabhängig, oder ihre Abhängigkeit von einander ist als äußerliche Vermittlung mit einander nur eine mechanische Beziehung, die man wohl moralische Uebereinstimmung nennt. Haben aber beide auf diese Weise nothwendig eine Grenze an einander, so sind sie auch beide endlich. Nun soll zwar der Mensch — inconsequent genug! — seinen Ursprung dem Willen Gottes verdanken, aber dadurch wird eben der in die Unendlichkeit des göttlichen Wesens gesetzte Riß nur noch ärger gemacht. Denn setzet, Gott habe den Menschen zu einer solchen sittlichen Selbstbestimmung des Willens in sich gelangen lassen, der er nicht als das absolute Prius, als die Initiative immanent ist, sondern die seine Einwirkung zum Accidens, zu einem gleichgültigen Momente und eben damit zu einer zufälligen Beziehung, die also auch mangeln könnte, herabgesetzt, dann ist ja die göttliche Schöpfung nothwendig derjenige Akt, durch welchen Gott ein für allemal auf ewige Zeit sich entfremdet geworden ist; denn ist die Welt hervorgegangen aus seinem Willen, so ist sein Wille zu einem im creatürlichen Willen rein andern Willen umgeschlagen und damit sich selbst entschwunden, ist sie aber hervorgegangen aus seiner Substanz, so ist sie diejenige Direction Gottes in sich selbst, durch die er auf solche Weise in sich zertheilt und verendlicht worden ist, daß seine Einheit mit sich abstrakt vernichtet ist. In beider Hinsicht ist er in sich verend-

licht; denn auch der Wille, um dabei stehen zu bleiben, da er es ist, den der Rationalismus zum Princip der Schöpfung macht, hat seine Grenze an einem andern und, da der andere Wille aus Gottes eigenem Willen stammt, so ist dieser selbst für immer in sich begrenzt, indem das fremde Element verewigt wird. Und diese Verewigung oder richtiger diese fixirte Verzeitlichung des Willens geschieht in der rationalistischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Von dieser vorgestellten Seele, die nur ein Complexus endlicher Verhältnisse, zusammenfaßt in die Einheit des zeitlich = sinnlichen Selbstgefühls und Selbstbewußtseins, ist, Unsterblichkeit prädiciren, heißt nichts anders, als die zufällige Beziehung dieser Jugend, dieses Alters auf dieses Vergnügen, dieses Geld, diesen Handel, diese endliche Begebenheit, Zuständlichkeit, Behaglichkeit u. heißt mit einem Worte, diese Endlichkeit und Nichtigkeit verunendlichen und vergöttern; und wenn der Tod mir nichts dir nichts das Alles durcheinanderstreicht und auseinanderbläst, solches Alles durch einen Deus ex machina wieder zusammenlesen lassen!

Das heißt nun Gottes Erhabenheit anerkennen! *Μὴ γένοιτο!* Christus ist unser Leben, und sterben in ihm, das ist Gewinn; denn wer in ihm stirbt, der stirbt in die Arme dessen, der persönliches Leben schafft! Joh. 6, 47, 54. Er ist unser Leben, denn er ist unser Friede! Eph. 2, 14. Er hat aus beiden Eins gemacht; denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber! 2. Cor. 5, 19.

Darin aber besteht die Vermittelung Gottes mit dem Menschen durch Christum, daß, indem Gott Mensch wird,

1) dem Menschen damit das wahre *δός μοι τοῦ σῶ* innerhalb seiner eigenen Sphäre gegeben ist, die *ἄφεσις τῶν*

παραισμάτων, die *condonatio*; und das ist die Nachsicht Gottes gegen die Sünden, die mit dem vorherrschenden Gewichte des sinnlichen, auf das unmittelbar Gegenständliche und Vereinzelte gerichteten Momentes des Willens nothwendig einmal hervortreten, und sie ist durch die Einkehr Gottes in die sündige Welt und Kraft seines innigen Verkehrs mit den Sündern, denen er sich freundlich zugesellte und mit denen er aß, nun dem Glauben gewiß. — Aber noch mehr, was dem in die Vereinzlung des endlichen Daseins hinabgezogenen, creatürlichen Geiste vordem zum Stein des Anstoßes und zum fesselnden Sündenseile ward, das ist nun in seiner Härte erweicht, in seiner Vereinzlung gebrochen, in seiner Endlichkeit und Verunreinigung durchdrungen und geheiligt von dem »Blute der Besprengung« (1 Petri 1, 2.) und von dem Worte der Erleuchtung, welches mit substanzieller Kraft alle irdischen Verhältnisse verklärt, faktisch eingeweiht und aufgenommen hat in die Gemeinschaft der Einen lebendigen Wahrheit und Liebe. Das Wort Gottes und die Kirche heiligt Staat und Familie, denn wie der heilige Versöhner einst mit seinem irdischen Leibe alle Stätten, wo er weilte und aufgenommen ward, Gott angenehm machte, so thut er es nun mit seiner geistigen Gegenwart in der Kirche, die zwar sein unsichtbarer, aber darum nicht minder sein realer immer lebendiger und Kräfte der Heiligung von sich ausströmender Leib ist. Ja selbst Feld und Blume, die Lilie im Frühling, das grüne und das dürre Holz, Lebendiges und Todtes, Erde und Himmel, Welt und Grab müssen uns nun ein Anknüpfungspunkt werden für die Gemeinschaft mit seiner Liebe! An die Stelle der Schreckensstimme: »Rühre nicht an!« ist die Freudenbotschaft: »Alles ist Euer!« getreten. — »Nun ist groß Fried' ohn' Unterlaß, der Streit hat nun ein Ende«, denn

»In unser armes Fleisch und Blut
Verkleidet sich das ew'ge Gut.«

Nun können wir in allen unseren Berührungspunkten mit der Welt getroßt sein, das göttliche Leben entschwindet oder verkehrt sich uns nicht mehr in ihnen, denn Er hat die Welt überwunden; Alles, was ein Moment unseres Selbstbewußtseins bildet, und worin wir uns unserer Unterschiedenheit von Gott und unserer subjektiven Selbständigkeit bewußt werden, alles Endliche können und sollen wir nun auch auf das Unendliche beziehen, ohne zu fürchten, dadurch Gottes Heiligkeit zu beleidigen, denn Gott ist nicht mehr die bloß negative Macht der Welt und des endlichen Lebens, sondern alles rein Menschliche, was ein Moment des geheiligten Geistes werden kann, Wissenschaft, Kunst u. ist vor Gott angenehm. »Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes!« — das ist fortan, wie sich Rosenkranz ausdrückt: »der Frohnleichnamsjubel der Christenheit!« Tod und Leben, Gegenwart und Zukunft ruft dem Christen ermunternd zu:

»Es ist nicht schwer ein Christ zu sein!«

Es hat aber der Gott mensch

2) die Endlichkeit nicht bloß äußerlich berührt und die Sünde nicht bloß vergeben, die Menschwerdung ist nicht nur die Einkehr Gottes in die Endlichkeit, sondern auch die Erhebung der Endlichkeit in die Unendlichkeit. Wenn es anders wäre, so hätte ja Gottes Unendlichkeit in des Menschen Endlichkeit abstrakt verschwinden müssen; sie ist aber, obwohl zunächst latent, darin bewahrt und daraus hervorgehend erweist sie sich als die concrete Wahrheit der Endlichkeit. Darin ist enthalten, daß das Endliche als solches in seiner Abstraktion vom Göttlichen vernichtet, daß Fleisch und Blut in ihrer Feind-

schaft mit dem Geist getödtet werden sollen und durch das Feuer des Geistes auch wirklich verzehrt, aber nach der positiven Seite auch verklärt werden! Wenn aus dem irdischen Leben durch die Vermählung mit dem persönlichen Worte Gottes in Jesu Christo, das da Geist und Leben ist, ein himmlisches Leben erblühen, wenn das Weizenkorn Frucht bringen soll, so kann ihm der Tod, die Negation, nicht erspart werden! Denn es selbst in seiner Vereinzelung und Ausschließung, in der Particularität und Selbstsucht des Gefühls und der endlichen Reflexionen ist die erste Negation, der erste Tod. Ist doch das stets in endlichen Gedanken und Verhältnissen sich herumtreibende Leben, ohne daß es eben ein verbrecherisches Leben zu sein braucht, so lange es weiter nichts ist, als ein Zählen und Wägen, ein Erzählen, Erwägen und Abwägen der unter den Händen hinschwindenden Dinge und Genüsse, nichts weiter als ein beständiges Sterben! Du magst addiren, die Vergänglichkeit der Welt subtrahirt; du magst gar multipliciren, so dividirt die Zeit dir Alles hinweg, und das Ende ist höchstens die Null. Aber weil der stets bewegliche Geist sich nicht mit Nichts zufrieden stellen kann, so geht er, so lange er nicht in Gottes positive Fülle eingegangen ist, immer weiter in die Leere durch das Nichts in's rein Negative, und das ist — die Schuld! Darum ist die Ertödtung des bloß endlichen Sinns und Treibens durch die negative, richtende Macht des Geistes Gottes und Jesu Christi, der Tod des Todes, die Negation der Negation und mithin die Affirmation oder die Auferstehung und Verwirklichung des göttlichen Lebens im Herzen des Menschen.

Indem das menschliche Subjekt nun aber denkend und wollend über sich selbst, d. h. über die Beziehung auf sich innerhalb sinnlicher Gefühle und leerer Gedankenabstraktionen,

eitler Einfälle und Pläne hinausgehoben wird, im Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesu Christo und kraft der Versenkung des Gedankens in diese ewige Thatsache, die nicht hier oder da, sondern drinnen ist, wo das Kommen des Reiches Gottes nach dem eigenen Worte des Herrn vor sich geht, so bleibt in dieser Einkehr in die Unendlichkeit des im Unendlichen unendlichen Gottes die Endlichkeit des Menschen, welches seine Individualität ist, eben so sehr bewahrt, wie Gott sich nicht im Menschen nach seiner Unendlichkeit abstrakt entschwindet; denn wie Gott in die Menschheit eingehen konnte ohne Vernichtung seines Wesens, weil die Menschheit, wenn auch im Endlichen, doch als geistiges Wesen und Ebenbild Gottes unendlich ist, so kann nun auch der Mensch in die Fülle der Gottheit eingehen, ohne darin verzehrt zu werden, weil Gott Subjekt ist und in seinem Verhältniß zum Menschen sich von Ewigkeit im Worte, und in der Zeit durch die Geschichte Jesu Christi eine individuelle Bestimmtheit gegeben hat; darum zieht der Vater zum Sohne, der Sohn aber schenkt den Seinen seinen und des Vaters Geist, in welchem beide mit uns und wir mit ihnen beiden eins werden. — Das nun ist das gemeinsame Bestreben der speculativen Richtung der Theologie von Origenes, Athanasius, Augustin, Anselm u., bis auf Luther, Calvin und die neuere Zeit stets gewesen, dies Resultat immer allseitiger zur Gewißheit des Denkens zu bringen! Gott ist hier weder das abstrakte summum ens des Wolffschen Dogmatismus, noch die im Taumel der Endlichkeit zerfahrende Indische und Spinozistische Substanz, sondern er hat es nicht verschmäht uns gleich zu werden Phil. 2, 6. ff.; darum ist aber auch der Anfänger und Vollender unseres Glaubens, Jesus Christus, gestern und heute und derselbige in Ewigkeit, nicht das nackte Menschenkind, wozu ihn der Ra-

tionalismus gemacht hat. Denn wenn er es wäre, was wären dann wir?

Ἐπάμεροι. — οὐκ ἔστιν ὅτι ἀνθρώπος!

sondern ewig wahr und gewiß bleibt das Zeugniß des Jüngers, der an seiner Brust lag, und zu Schanden wird jede Lästerung und jede Brandmarkung dieses Zeugnisses, wenn sie auch nicht einmal so gräulich klingt, wie die gegen den Jünger der Liebe ausgestoßene Verläumdung des Recensenten der Credner'schen Einleitung in's Neue Testament in der kritischen Predigerbibliothek Bd. XVIII. Heft 3. *) der die gähnende Mattherzigkeit seiner Gedanken durch das Gefreisch des Tones zu verdecken beabsichtigt zu haben scheint.

»Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns!« — das bleibt das ewige Thema aller wahrhaften Theologie! Geschöpft haben aus ihm die Väter unseres Glaubens von Anfang, aber noch ist es unerschöpft, und nie wird es erschöpft werden! Verschllossen aber bleibt sein Geheimniß denen, die es mit hohen Augen ansehen, und ein Fels des Anstoßens und Zermalmens wird es dem, der mit rohem Unglauben dagegen anrennt! Wer aber von Herzen glaubt, der wird auch immer mehr schauen.

Sic est enim, tanquam videat quisque de longe patriam et mare interjaceat; vidit quo eat, sed non habet,

*) Aus mehreren in dieser Recension vorkommenden, wahrhaft empörenden, gegen das Johannes-Evangelium gerichteten Schmähungen (S. 405, 407 u. 408) werde hier nur die eine angeführt, welche unsern Heiland, wie ihn der Lieblingsjünger dargestellt hat, »als eine nach einer widersinnigen Logologie idealisirte, aus selbst vergötternder Unmaßlichkeit und mystisirender Zerflossenheit componirte Unnatur« bezeichnet (S. 409).

qua eat. — Ut ergo esset et qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus. Et quid fecit? Instituit lignum, quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare hujus saeculi, nisi cruce Christi portatus. Hanc crucem aliquando amplectitur et infirmus oculus! August. in Joh. Ev. tract. II., 2.

Beilage A.

(Seite 52.)

Gott als der Unendliche im Unendlichen, ist als der in sich absolut Lebendige unendlich in sich bewegt. Jede Bewegung ist eine Bestimmung und das Hervortretenlassen einer Bestimmtheit; durch seine Lebendigkeit und absolute Beweglichkeit in sich, ist Gott daher in der unendlichen Fülle seiner Momente von sich unterschieden, sich selbst Objekt. Ohne diese Unterscheidung von sich und Objektivität bleibt die Vorstellung von ihm, mag sie auch in noch so erhabenen Ausdrücken von seiner Unendlichkeit, von seinem »schlechthin sich selbst gleichen Wesen« zu reden wissen, ein Abstractum. Allein, indem jeder Akt seiner Bewegung unmittelbar in ihm selbst und durch ihn selbst anhebt und auch kein anderes Objekt haben kann, als ihn selbst, weil außer dem Unendlichen noch nichts ist, so ist auch jeder Akt seiner Bewegung, sowohl in seinem absoluten Anheben, als in seinem unendlichen Ziel unendlich, und dadurch ist der in Gott gesetzte Unterschied in jedem Momente auch zugleich aufgehoben. Was Gott als Subjekt ist, das ist er mittelst seiner Bewegung von sich aus auch als Objekt, und was er als Objekt ist, das ist er kraft der absoluten Rückkehr aller Momente seiner Objektivität in die einfache Totali-

tät seines Wesens auch als Subjekt: somit ist er sowohl und in einem Akte unendlich in sich als unendlich außer sich, er ist sich zugleich und zumal das Innere und Aeußere, was unsere neueren speculativen Dogmatiker so ausdrücken, daß er die Identität der Einheit mit sich und des Unterschiedes von sich ist. Als dieser Unendliche im Unendlichen ist Gott nicht das bloß allgemeine Sein, denn dieses ist selbst als solches nicht wirklich, sondern existirt nur als ein Bestimmtes, und ist mithin die Sphäre des Endlichen; er ist aber auch nicht das abstrakte Wesen, gegenüber dem Schein und der Besonderung endlicher Dinge, sondern einerseits als der unendlich in sich Bestimmte und sich von sich Unterscheidende, andererseits als das allen Unterschied und alle Bestimmtheit in seine Identität wieder zurücknehmende, im Unterschiede schlechthin bei sich seiende Wesen, ist er die lebendige, concrete, aber in keiner Zeit und in keinem Raume äußerlich existirende Idee, weil die absolute Einheit des Innern und Aeußern. Für die Vorstellung ist dies nicht, sondern für den Begriff, der aber erst durch die Erhebung des Denkens aus allen endlichen Anschauungen und Vorstellungen in seine Reinheit gewonnen wird: eine solche Erhebung und Befreiung des Denkens von allem empirischen, bloß für die Vorstellung und Anschauung Wirklichkeit habenden Stoffe ist die Phänomenologie des Geistes von Hegel und seine Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes.

Um indessen jenen Begriff der Vorstellung näher zu bringen, anschaulicher zu machen, kann er nachgewiesen werden an einem concreten Beispiele, daß er sich selbst gegeben hat, und das daher auch ein Abbild seines Wesens sein muß, nämlich am endlichen Selbstbewußtsein.

Das creatürliche Selbstbewußtsein ist nämlich kraft des

Denkens, dieser energischen Erhebung über alles Endliche auch ein Unendliches, obwohl es im Unterschiede von Gott dies nur im Endlichen ist.

Beide Seiten nun, das Unendliche und Endliche im concreten Selbstbewußtsein, verhalten sich in ihrer gegenseitigen Bestimmtheit, was das Werden und Entwickeln des einen in und aus dem andern ist, negativ gegen einander; indem aber die Negation eine gegenseitige ist, so ist ihr Unterschied von einander auch zugleich die Einheit, aber so, daß wegen ihrer Heterogenität das eine zunächst in dem andern verborgen ist. Das Unendliche, eingegangen in das Endliche, aber in seiner Reinheit noch in ihm gehemmt und verborgen, constituiert den Leib, wie er der beseelte ist; dasselbe aber, aus der Leiblichkeit emporstrebend, und dieselbe auch in seine Innerlichkeit aufhebend, ist die Seele, wie sie aus dem Leibe zu sich selbst kommt, sich zu sich selbst befreiet. Beide Momente in dieser Identität des Innern, das sich im Leibe entäußert durch den Natur- und Lebenstrieb, und des Außern, das in das Innere zurückstrebt durch Sensation, Empfindung und Vorstellung, constituiren das Selbstgefühl. Solange das Selbstgefühl, als die Entäußerung des Innern und Erinnerung des Außern in dieser Identität noch vorherrschend durch das Äußere gebunden ist, ist es das thierische Selbstgefühl; indem es aber anhebt, über diese unmittelbare Identität des durch das Äußere bestimmten Inneren hinauszugehen in seine reine Einheit mit sich selbst, so wird es das Selbstbewußtsein, das Leib und Seele, sein Äußeres im Inneren und sein durch das Äußere bestimmtes Innere von sich selbst in seiner Reinheit unterscheidet. Es ist nicht mehr bloß, sondern es hat Leib und Seele und wird denkendes Subjekt.

In diesem Akte der Erhebung und des sich Fassens in

seiner reinen Identität mit sich selbst, in welchem es über alle endliche Bestimmtheit hinausgeht und rein bei sich und für sich seiend, zugleich die absolute Contraction, wie die unendliche Entfaltung in seine reine Allgemeinheit ist, objektivirt das Selbstbewußtsein sich in der Weise, daß das Selbst, dessen Thun und Bewußtsein dieser Akt ist, und das Selbst, das in diesem Akte zum Gegenstande gemacht und gewußt wird, dasselbe, daß Subjekt und Objekt identisch ist. „Indem das Ich —“ so sagt der tiefsinnige Daub in seiner jüngst erschienenen, von lauter Gedankenperlen glänzenden Anthropologie — „sich selbst von seinem Leib und seiner Seele und zugleich von der Welt, auf die es mittelst seines Leibes und seiner Seele sich und sie auf sich bezieht, unterscheidet, ist es aus der Einzelheit heraus, hat keinen Eigennamen und ist nicht mehr Ich, sondern Geist.“

Das Ich erhebt sich so und bewegt sich in der Unendlichkeit seiner Idee, die die göttliche Idee selbst ist; es ist selbst ein Unendliches.

Aber es ist dies Unendliche nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern gelangt erst zu ihm durch die Befreiung des Selbstbewußtseins von seiner Natürlichkeit im Fühlen, Empfinden und Vorstellen, kraft der absoluten Idee Gottes, die als allgemeine, unendliche Thätigkeit des Denkens sein objektives Bewußtsein constituirt. Das Ich hat hier seine Objektivität im reinen Denken, und da das Denken als die Bewegung der absoluten Idee in ihm zugleich sein eignes Thun ist, so ist seine unendliche Objektivität auch seine Subjektivität; es ist Subjekt=Objekt und dadurch eins mit und frei in dem absoluten Wesen selbst.

Jedoch hört hierbei der Reflex in die Endlichkeit nie rein auf; das Selbstbewußtsein, dem das Unendliche immanent ist,

entfaltet sich auch denkend in das Unendliche, aber es ist ihm nicht immanent, wie das Unendliche sich selbst, nicht schlechthin, sondern so, daß entweder abstrahirt wird vom Endlichen, dann ist aber das Denken selbst ein abstraktes —, oder so, daß das Endliche im Unendlichen und mithin es selbst nach der Beziehung auf seine Endlichkeit aufgehoben und conservirt ist. Das Selbstbewußtsein ist also doch immer nur im Endlichen ein Unendliches, bei Gott aber ist schlechthin vom Endlichen zu abstrahiren, er ist, wie er in sich selbst ist, nicht dadurch bedingt. Das Ich kann zwar über seine Endlichkeit sich erheben und dann als Unendliches im Unendlichen selbst sich finden, aber nicht durch sich selbst, sondern durch Gott; das Ich ist nicht das Absolute, wie es Fichte nahm, sondern das Absolute ist Gott an und für sich selbst!

B e i l a g e B.

(Seite 64.)

Es werde in dieser Beilage noch kurz versucht nachzuweisen, wodurch sich der Gottmensch specifisch unterscheidet von den natürlichen Menschen, die er sich nicht schämte, Brüder zu heißen, und wie er dabei doch der wirkliche, concrete Mensch sein konnte. Die Beantwortung dieser Frage besteht in nichts Anderm, als in der Nachweisung der Verwirklichung der göttlichen Idee als des absolut Vernünftigen (*λόγος*) in der Genesiß einer individuellen Persönlichkeit.

Hiebei ist in Kurzem darauf zu reflektiren, wie sich die absolute Idee der Einheit Gottes mit dem Menschen, die in

Christo individuelle Realität gewonnen hat, zu ihrer Verwirklichung im Endlichen überhaupt verhält; und das wird uns auf Punkte führen, bei denen wir uns etwas genauer mit den Expositionen über dies Verhältniß, wie sie in der neuesten Zeit am bestimmtesten von Strauß ausgesprochen sind, einzulassen haben. Derselbe faßt nämlich, wie schon in der Vorrede erinnert ward, das Verhältniß der Idee Gottes zu ihrer Verwirklichung in der Welt auf eine abstrakte Weise. Im dritten Hefte seiner Streitschriften S. 97. (vergl. dessen Leben Jesu 2. Aufl. Einleitung S. 86.) heißt es nämlich, „daß, was im Unendlichen, der göttlichen Idee, ideell, in eins gefaßt vorhanden sei, im Endlichen, der realen Welt, in die Vielheit auseinander geschlagen existire: so daß, wer den Gehalt des Unendlichen im Endlichen wiederfinden wolle, nicht nach einer einzelnen Erscheinung ausschließlich greifen dürfe, sondern aus ihrer Gesamtheit jenen Inhalt zusammensuchen müsse;“ und in der Schlußabhandlung seines Lebens Jesu (Bd. II. S. 739.) sagt er: »wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heißt dies so viel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu zeigen“ u. s. w.: »sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als

wenn ich einen einzelnen Menschen als solchen aussondere? — «

Aber wie groß, wie allgemein und ewig hier auch die Realität der göttlichen Idee vorgestellt werden mag, dieselbe verhält sich, indem sie sich als die nur ideelle Einheit für die in der Endlichkeit und abstrakten Vereinzelung des sündigen Lebens ihren Begriff alterirende und auch aus der Idealität des Denkens, mit welcher Energie sie sich auch in dieselbe erhoben haben möge, doch stets in die Unmittelbarkeit und Getrenntheit des individuellen Daseins wieder zurückfallende, menschliche Subjektivität keine unmittelbare, individuelle Wirklichkeit giebt, wie sie Christus als Gottmensch nach dem Zeugniß der heiligen Schrift und nach dem aus der Anschauung hervorgegangenen Glauben der Kirche einst gehabt hat und in der lebendigen Wirksamkeit seines Worts in der Gemeinschaft und in dem Sakramente noch hat, — zu der endlichen Subjektivität nur als das abstrakt mit sich identische, allgemeine Wesen, das trotz allen seinen scheinbaren Wendungen und Bewegungen innerhalb des allgemeinen Gattungsprocesses, in jenem »Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen« gerade da, wo die Subjektivität ihre endliche Wirklichkeit und ihr Fürsichsein hat (ohne welches sie ein abstraktes Denken ist), das also eben für das individuelle Leben, für Gefühl, Vorstellung und das bestimmte, endliche Thun, ja selbst für das Denken, welches nicht in der steten Abstraktion von aller endlichen Bestimmtheit lebt, keine Realität hat.

Haust die Sünde aber eben in dem individuellen Leben, in dem, aus der Endlichkeit und Vereinzelung anhebenden, und in ihr sich gründenden Selbstgefühl, und in dem, durch dieses bestimmten Denken und Wollen, so bleibt Gott, »als dies nur in Eins gefaßte,« nur mit sich identische Wesen, wie

es einen individuellen Unterschied nicht dulden kann und daher soviel an ihm ist (obwohl so Nichts an ihm und es selbst nur abstraktes Sein ist) allen Unterschied außer ihm verflüchtigen muß, mit den Menschen, so lange sie sind, geradezu im abstraktesten Gegensatz. Die Versöhnung ist dann bloß in dem Denken, das von Allem, Gefühl, Vorstellung, Leben u. a. b = strahirt, ohne es wieder zu erzeugen, sie ist die gänzliche Negation und Vernichtung des individuellen Lebens: sie ist eine abstrakte, keine concrete Versöhnung.

Reicht aber das Unendliche, die absolute Idee, nur bis an die Individualität, ohne sich selbst in sie zu besondern, und durch die Aufhebung seiner Besonderung sie mit in ihr ewiges Reich auf concrete Weise zu erheben, — dann hat es an den Individuen seine Grenze und Allgemeines und Besonderes, Idee und Wirklichkeit, Gott und Welt, fallen schlechthin auseinander. Dadurch wird die absolute, concrete Idee zu jenem abstrakten Ideale der Transcendentalphilosophie, dem auf Seiten des Menschen ein eben so abstraktes, nie zu erreichendes, weil in die leere Unendlichkeit hinausgeschobenes, Sollen entspricht. »Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit« ist dann nur so zu sagen »vom Himmel herabgekommen *),« es ist aber eigentlich im Jenseits geblieben **) und »die Idee hat ihre Realität wohl in praktischer Beziehung vollständig in sich, denn sie liegt in der moralisch gesetzgebenden Vernunft;« ***) allein, sie ist doch bloß eine »zur Regel erhobene Gesinnung †), eine solche aber wird als

*) Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweite Aufl. S. 74.

**) Ebendasselbst S. 78 — 79.

***) Ebendasselbst S. 76:

†) Ebendasselbst S. 83.

moralische Beziehung, als ein Sollen vorgestellt, was jedoch als Sollen zugleich ein noch nicht Sein ausdrückt, und die göttliche Wahrheit und Wirklichkeit endlos außer sich hat. Aber wie ist es denn nur zu einem solchen Besondern, Endlichen gekommen, was so gänzlich vom Unendlichen entleert ist? — Soll aber die Idee zugleich, wie in ihrer Unendlichkeit »ideell und in Eins gefaßt,« auch »in die Vielheit auseinander geschlagen sein,« dann bleibt nur das Dilemma, daß die individuellen Unterschiede und die Einheit entweder stets und in jedem Momente absolut mit einander vermittelt und in einander aufgehoben sind, oder daß sie dies durch die Erhebung der Individuen in und durch ihre concrete Theilnahme an der absoluten Idee des Unendlichen, so wie durch die dieser Erhebung nothwendig vorauszusetzende Herablassung des allgemeinen Wesens in die individuelle Besonderung des Selbstbewußtseins erst werden.

Wäre das Erste der Fall, dann wäre Gott auch unmittelbar, sofern die Vermittelung in jedem Momente sich stets erreicht hätte, Mensch, und der Mensch unmittelbar Gott, oder die Vermittelung wäre nur die Vermittelung Gottes mit sich selbst. Dieser Pantheismus läßt es aber unerklärt, wie das Endliche, das Individuelle so für sich geworden ist, daß es im Selbstbewußtsein des Menschen geradezu zum fixirten Gegensatz des Unendlichen fortgegangen ist. Processirt nämlich Gott nur mit sich selbst, so ist er Ankläger, Angeklagter und Richter in der Identität eines Subjektes und es bleibt nothwendig ewig Frieden, oder das Subjekt zerfährt haltungslos in sich selbst, weil es keinen Mittelpunkt außer sich hat, wenn es den in sich selbst verliert. Beides ist aber nicht der Fall; der Gegensatz ist, und er ist mit Voraussetzung der Einheit und mit Hinweisung auf selbige. Somit bleibt nur das Zweite übrig,

daß nämlich sowohl auf Seiten der in den Gegensatz auseinander gefahrenen Individuen an sich die Einheit mit der Idee, als auf Seiten des absoluten, mit sich identischen allgemeinen Wesens an sich der individuelle Unterschied von sich ursprünglich ist, daß aber die Einheit für die Individuen erst werden muß, was zugleich das Andere voraussetzt, daß das absolute Wesen aus seinem nur ideellen Unterschiede von sich in den wirklichen Unterschied erst eingehe, d. i. Mensch werde.

Wie nun die individuelle Verwirklichung der absoluten Idee in der Persönlichkeit des Gottmenschen sich specifisch unterscheidet von der Realität derselben in der Welt und in den sündlichen Individuen der Menschheit, sofern diese noch nicht Theil nehmen an der individuellen Wirklichkeit derselben, kraft des lebendigen Glaubens an den Gottmenschen, das wird der Vorstellung am nächsten gerückt und veranschaulicht werden, wenn das Verhältniß der Idee zu ihrer Wirklichkeit in der Welt nach seinen verschiedenen Stufen und in seiner qualitativen Bestimmtheit und Verschiedenheit begriffen und parallelisirt wird.

Die absolute Idee, wie sie sich in ihrem eigenen absoluten Verhältnisse zu sich selbst von der endlichen Welt unterscheidet, ist das Unendliche im Unendlichen (s. Weilage A.)

Die Welt aber, wie sie den reinen Unterschied von Gott, das Anderssein der Idee, wie Hegel es nennt, darstellt, ist das Endliche im Endlichen, die Natur (s. S. 53.).

Was nun noch rein als Endliches im Endlichen ist, das existirt nur als Einzelnes in seiner Vereinzelung, wie die Existenzen der elementarischen, unorganischen Natur. Es ist zwar auch ihr die unendliche Idee immanent, da die Natur nicht abstrakt aus und durch sich selbst geworden sein kann, weil sie nicht unmittelbar in sich selbst ist, und da das Unendliche andererseits nie als ein nur Besonderes, auf particuläre Weise,

als pars existiren kann, und ihr daher nothwendig nach seiner ideellen Totalität immanent ist. Und nach dieser Seite hat es seine Wahrheit, wenn Vanini auch aus dem Strohhalme Gott erkennen zu können behauptete, und wenn Leibniz lehrte, daß jegliche Monade ein Spiegel des Weltalls sei. Allein die besondern, endlichen Existenzen, wie sie vom Unendlichen ideell gehalten und in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander und in ihrer Bestimmtheit durch einander mit sich zusammengehalten sind und sich mit sich zusammenhalten, sind in demselben Momente, wo sie über ihre Vereinzelnung durch Bewegung und Vermittlung mit andern hinausgehen und hinausgetrieben werden, sich selbst in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit entschwinden; sie sind immer im Andern und werden immer zum Andern und sie gelangen daher nie zum reinen Sein in und für sich selbst. Es fehlt ihnen das Innere, was ein Allgemeines im Einzelnen ist, und sie sind deshalb das Einzelne im Einzelnen, das Vereinzelte, das entweder abstrakt Diskrete oder abstrakt Kontinuierliche, das Endliche im Endlichen.

Selbst das vegetabilische Leben gelangt noch nicht zu einer wirklichen, über die abstrakte Vereinzelnung hinübergreifenden, die Getrenntheit und Außerlichkeit durch ihre eigene Energie bewältigenden Innerlichkeit; denn in dem Momente, wo es wirklich aktiv in sich selbst anhebt, und sich zu sich selbst hinbewegt, geht diese Bewegung direkt in die Außerlichkeit über, ohne in das Innere als solches zurückzukehren und als Inneres im Außern zu sein. Das pflanzliche Leben existirt daher nur als äußeres, im Splint und der Rinde, die Seele aber fehlt ihm; daher ist es in Bezug auf sich selbst und an sich selbst nur ein besonderes Dasein, was nur durch den ihr ideell immanenten, allgemeinen Begriff einer bestimmten Art und Gattung angehört, mit der es aber nicht selbst durch eigene Be-

wegung sich zusammenschließt und vermittelt; es ist nicht für sich selbst ein Allgemeines.

Im animalischen Leben dagegen erwacht gleichsam der erste Sehnsuchtsdrang des endlichen Daseins, über seine Einzelheit und Vereinzelnung wirklich hinauszugelangen, um sich selbst als ein Allgemeines zu finden und zu fassen und so im Endlichen ein Unendliches zu sein. Das animalische Leben schlägt, anhebend in sich selbst, nicht mehr abstrakt in's äußere Dasein um und ist daher auch der passiven Vereinzelnung nicht mehr Preis gegeben; vielmehr, indem das thierische Selbst, als dieses von sich selbst anhebende Thun sich afficirt und äußerliche Bestimmtheit giebt, ist es in seiner Passivität zugleich das active und geht daher in demselben Moment, in welchem es sich entäußert, in seine Innerlichkeit zurück; es ist ein Inneres im Außern, und das Außere durch innere Energie bewältigend. Indem der Trieb das Thier aus seiner Innerlichkeit hinausreißt in sein bestimmtes Element, findet es kraft dieser Bewahrung seiner Innerlichkeit im Außern, welches als Sensation erscheint, im Außern sich selbst und macht dieses zu einem Innern, das Thier empfindet und fühlt sich. — Das Innere aber ist ein Allgemeines, es ist das Zusammenfassen mehrerer Momente in eine ideelle Einheit.

Wie die Natur auf den unteren, unorganischen Gebieten in die Vereinzelnung auseinander geht, alles sich flieht, Körper und Körper sich sondert, weshalb sie unterschiedslos wieder in sich zusammengezogen wird, so geht sie hier durch eigene innere Kraft in die ideelle aber nicht abstrakte, sondern konkrete Einheit eines Individuums mit sich zusammen. Das Einzelne erweist sich dadurch selbst als ein Allgemeines, und das Allgemeine ist ein Wirkliches geworden, die absolute Idee hat sich damit eine ihr angemessenere Realität im End-

lichen gegeben, in so fern es nicht mehr das abstrakt Endliche ist, was mit ihr im Verhältnisse steht.

Alein noch findet eine Ungleichheit und ein sich widersprechendes Verhältniß zwischen Einzelem und Allgemeinem statt. Das Einzelne, das ein Allgemeines ist, ist als solches noch nicht die Totalität aller Momente des Seins, sondern nur der konkrete Inbegriff einer Reihe von Momenten. So sind es nur besondere Momente, die es umfaßt, und darum wird es von der absoluten Totalität selbst zum besondern Momente herabgesetzt; es ist mit dem Allgemeinen nicht als solchem, sondern nur auf eine besondere Weise identisch. Das Thier ist beschränkt durch die Art, in der es existirt; ein Universal-Thier giebt es nicht. Dadurch ist es auch abgeschlossen in einer besondern Sphäre, in diesem Elemente, Landstriche u. s. w. Das animalische Leben hat also wohl die Momente der unorganischen Welt in sich aufgenommen und ist in seiner Einzelheit ein Allgemeines, weshalb es denn auch fähig wird, in besondern Beziehungen ein Ausdruck eines besondern Moments des Geistes, z. B. ein Symbol der Treue, Falschheit u. s. w., zu werden; aber das Allgemeine ist nicht nach seiner Totalität, sondern nur auf partikuläre Weise in ihm verwirklicht. Die Totalität ist zwar ideell in ihm, und daher wird es durch sie gehalten und bestimmt im Zusammenhang der Momente und Systeme der Welt; es ist durch sie bestimmt, aber ohne sich selbst in ihr zu bestimmen: das thierische Leben ist daher das unfreie, das Leben in der Furcht und Angst und unter der Macht der Triebe. Im Geschlechtstriebe und gesteigerten Nahrungstriebe geräth das Thier außer sich. Das ist seine abstrakte Endlichkeit.

Erst der Mensch umfaßt alle Momente und Systeme der endlichen Welt und schließt sie in der Einheit des Selbst-

bewußtseins zu einer ideellen Totalität mit sich zusammen; er ist der Herr der Welt. Wie die absolute Idee in seinem Selbstbewußtsein sich spiegelt (*speculum*), so spiegelt er sich auch in ihr, und vermag kraft dieses über alle Schranken der Endlichkeit hinausgehenden, spekulativen Bewußtseins die Idee selbst in ihrer Reinheit und Objektivität, d. h. in der Form, worin sie sich selbst erkennt, zu erkennen. Es ist das Denken, wodurch der Mensch dieses allgemeine Wesen ist, denn im Denken ist er nicht, wie im thierischen Selbstgefühl, mittelst der Triebe, Empfindungen und Vorstellungen nur in einem besondern Verhältnisse zu nur besonderen Existenzen; sondern das Denken ist es, wodurch er den Dingen und sich selbst die bloß räumlichen und zeitlichen Beziehungen und Formen abstreift und sie in das Licht der ewigen Idee verklärt. (Vergl. Beilage A.)

Hebt nun das Denken des Selbstbewußtseins gleichwohl zuerst innerhalb des Selbstgefühls von den partikulären Empfindungen und Vorstellungen an, so ist der Mensch trotz seiner ideellen Allgemeinheit doch der sinnlich beschränkte. Allgemeines und Einzelnes sind in ihm wohl vereint und zwar nicht mehr durch ein Anderes, wie z. B. beim Thiere, durch die besondere Art, sondern durch ihr eigenes unmittelbares Verhältniß zu einander, so daß die Vermittlung beider mit einander aus ihrer eigenen unmittelbaren Einheit hervorgeht. Der Mensch ist durch diese Vermittlung seines Selbstbewußtseins mit sich selbst in seinen eigenen Momenten unendlich im Endlichen. Allein die Vermittlung dieser unmittelbaren Einheit, — des Unendlichen und Endlichen, der Idee im Denken und Wissen und des Seins und Lebens im Gefühl, — in seiner Subjektivität hebt an vom Momente seiner Einzelheit und Endlichkeit aus, und das in dieser Vermitt-

lung werdende Subjekt ist daher ein natürlich beschränktes, das die Schranke erst allmählig durchbricht, ja das, sofern es durch diese Schranke nach seinem wirklichen Unterschiede von der absoluten Idee an und für sich nach seinem besondern eigenthümlichen Fürsichsein bedingt ist, nie absolut über sich hinauszugehen vermag.

Somit ist die Idee dem endlichen Geiste immanent und er ihr; aber es ist noch ein Punkt vorhanden, in dem beide getrennt sind, so daß die Idee wohl an und für sich selbst die absolute Realität ist, aber sich nie im endlichen Geiste eine durchgängige Realität zu geben vermag, wofern nicht dieser Punkt, die Punktualität des Ichs, ihr individuelles Fürsichsein, auch die Idee in sich aufnimmt, wie er von ihr umschlossen wird. Phil. 3, 12.

Hier ist es nun, wo der qualitative Unterschied des natürlichen Menschen und des Gottmenschen sich am bestimmtesten ausweisen muß.

Wenn nun aber die Idee nicht nur als das Unendliche im Unendlichen in allgemeiner Weise wirklich ist, sondern auch als das Unendliche im Endlichen in einer bestimmten Persönlichkeit sich eine individuelle Wirklichkeit giebt, ist sie dann darum, wie Strauß folgert, karg gegen die anderen Individuen? Ist die absolute Idee, so wie sie an sich selbst die Realität ist, wie sich ergeben hat, allen Individuen im Denken immanent, nur daß das Individuum nach der Seite seines Fürsichseins ihr widerspricht, so hört ja diese ihre Immanenz nicht auf, indem in einem bestimmten Individuum jener Widerspruch aufhört, denn indem sie von diesem Einen nach ihrem ganzen ideellen Reichthum auch in der Endlichkeit, auf eine bestimmte, individuelle Weise dargestellt wird, wird ja dadurch ih-

rem Reichthum in Andern so wenig entzogen, daß derselbe vielmehr für die Andern erst zur wirklichen Anschauung gebracht wird.

Ein qualitativer Unterschied findet aber dennoch zwischen der Persönlichkeit dieses Einen, der die Idee bis in die Spitze seiner Individualität realisirt, und den andern Subjekten statt, für die ihre Realität nur im Denken ist. Dieser qualitative Unterschied des die Idee verwirklichenden Individuums von den mit ihr im Gegensatz stehenden Individuen, der in Christo zur Vollendung gebracht ist, besteht darin, daß das Wissen um die ihm immanente absolute Idee, statt daß es in anderen Individuen entweder kein völliges ist, d. h. nicht das Wissen Gottes von sich selbst, sondern ein alterirtes Wissen, oder daß es, wenn es ein solches ist, doch im abstrakten Widerspruch steht mit dem eigenen Selbstgefühl und Selbstbewußtsein und deshalb kein konkretes, sondern ein abstraktes Wissen ist, in Christo mit der eigenen Subjektivität und Individualität in solcher konkreten Einheit ist, daß sein Selbstbewußtsein und Selbstgefühl nie in irgend einem Momente entleert ist vom absoluten Wissen oder nach irgend einem einzelnen Punkte herausfällt aus der absoluten Idee und ebenso wenig in seiner Endlichkeit dieselbe alterirt, da ja sie selbst es ist, die sich diese individuelle Bestimmtheit giebt.

Diese kontinuierliche Einheit des objektiven, göttlichen Wissens und des individuellen Fühlens, Begehrens und Thuns ist aber durch nichts Geringeres zu erreichen, als durch die eigene von Gott selbst anhebende Menschwerdung Gottes!

Wenn nämlich Beides, absolutes Wissen und Wollen in der absoluten Idee und individuelles Fühlen und Begehren sich in allen Momenten durchdringen sollen, so muß das bestimmende Princip vom Wissen der Idee selbst ausgehen, und das subjektive Wissen und Wollen muß so von der Idee ge-

halten und bestimmt sein, daß es sich in keiner Beziehung als solches, gehalten und gebunden von den natürlichen Trieben bestimmt. Daß dies geschehe, ist nur möglich, indem die absolute Idee, das Wissen Gottes von sich selbst und sein sich Bestimmen durch sich selbst, sich in dieser ursprünglichen Aktivität in ein werdendes, endliches Subjekt versenkt und sich selbst als dieses Subjekt setzt und bestimmt; und die Subjektivität darf also nicht vom Selbstgefühl aus, sondern muß vom absoluten Wissen aus anheben, sich zu entwickeln.

Ein solches Subjekt, das nothwendig hervorgehen mußte, damit Gott nicht die Idee in ihrer Trennung von der Individualität bleibe, kann auch sein; denn warum sollte die Idee nicht eben so gut sich ursprünglich das individuelle Leben und Selbstgefühl unterwerfen und dabei ihre Unendlichkeit in sich selbst ungefährdet bewahren können, wie sie im Akt der Schöpfung ihr eigenes Wesen dem creatürlichen Selbstgefühl hingiebt und unterwirft, indem sie den wirklichen Abglanz ihres Wesens, das Denken, den Geist, in das Endliche versenkt und dadurch selbst für das endliche Subjekt ist und im Menschen als ein Anderes sich gegenübertritt, ohne sich deshalb in ihrer Unendlichkeit zu entschwinden?

Sie thut dies und kann es nur so thun, daß in der konkreten Verbindung ihres absoluten Wissens mit dem endlichen Selbstgeföhle, dieses Selbstgefühl, mit welchem das endliche Leben und Fürsichsein anhebt, vom ersten Momente seines Werdens und Sichinsichselberbewegens an seine qualitative Bestimmtheit empfängt, nicht von natürlichen Anlässen und Eindrücken aus, sondern unmittelbar durch die Aktivität der Idee selber. Es darf sich daher die Idee nicht auf solche Weise in das als Selbstgefühl in sich anhebende Selbstbewußtsein ver-

senken, daß sie selbst als eine rein andere in Gegensatz mit sich tritt, wie bei dem Werden des natürlichen Menschen.

Da aber das Selbstgefühl ohne Irritation und natürliche Eindrücke nicht aus seiner bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen kann, indem der Trieb, der das Leben in seinem Entstehen und Bestehen bedingt (vergl. Daub's Anthropologie §. 11.), zu einem bestimmten Triebe nur in einer bestimmten Sphäre werden kann, so ist das Selbstgefühl vom Anfang jenes Werdens an auch nothwendig ein äußerlich vermitteltes. Wenn nun das Wissen erst späterhin in ihm erwacht und im Anfange in ihm verborgen und nach seinem eigentlichen Wesen negirt, als das Wissen der absoluten Idee sich erst allmählig aus ihm entwickelt, so ist dasselbe alsdann ja schon bestimmt durch den Trieb, die Empfindung und Vorstellung und wird ein vom Endlichen beherrschtes Wissen, und ebenso wiederum der Trieb, der durch das Wissen zwar von der Gebundenheit des Instinkts frei wird, ist doch durch ein endliches, und in seiner Endlichkeit unwahres Wissen bestimmt und vermag daher nicht die Wahrheit der Idee in ihrer Reinheit zu realisiren.

Within muß das Wissen in seiner eignen Ursprünglichkeit und ungetrübten Energie den Natur- und Lebenstrieb von dessen erstem Beginn an dominirend ergreifen und die Bestimmtheit, die der Trieb durch äußere Vermittlung empfängt, als herrschendes Princip determiniren, so daß alle Eindrücke von außen als solche negirt und durch den aus dem Wissen der absoluten Idee stammenden unendlichen Willen zu Momenten herabgesetzt werden. Das Wissen darf sich nicht, durch den Trieb determinirt, als erst werdender Wissenstrieb, sondern der Trieb muß sich durch das Wissen determinirt entwickeln; folglich wird das Verhältniß ein solches, daß das

Subjekt in seiner Unmittelbarkeit nicht vom Triebe aus, sondern vom Wissen aus anhebt, sich mit sich zu vermitteln, und was erst wird aus seinem negativen Andern, ist nicht das Wissen als Wissenstrieb aus dem Lebenstriebe, sondern das aus dem Wissen als Lebenstrieb sich göttlich bestimmt entwickelnde Leben. Das Wort ward Fleisch, nicht umgekehrt. Die Vermittlung hebt also nothwendig von der absoluten Idee selbst an, so daß es nicht der Mensch ist, der sich zu Gott erhebt, sondern Gott, der sich zu dem Menschen herabläßt. Philipp. 2, 6—8.

Jegliche in einer qualitativ bestimmten Lebenssphäre auftretende, individuelle Erscheinung und konkrete Vermittlung der in dieser Sphäre enthaltenen und schon in ein bestimmtes Verhältniß zu einander getretenen Momente tritt nun mit derselben selbst nothwendig in ein doppeltes Verhältniß. Einerseits nämlich als Resultat und Produkt der in Bewegung zu einander begriffenen Momente dieses Kreises ist sie durch denselben vermittelt und ist ein rein vermitteltes Dasein; andererseits aber als das Zusammenfassen dieser Momente kraft ihrer eigenen, aus ihr selbst stammenden Energie ist sie zugleich ein Unmittelbares, und so kommt in jeglicher Entwicklung eines konkreten Daseins ein Resultat zur Erscheinung, das in den vorhergehenden, sie bedingenden Momenten zwar ideell mitgesetzt, aber als ihre lebendige, für sich seiende Einheit vorausgesetzt ist.

Wenn jedoch ein in die Erscheinung tretendes, neues Dasein den bestimmten Kreis, innerhalb dessen es auftritt und sich mit ihm und mit sich selbst vermittelt, nicht durchbricht, nicht darüber hinausgeht und in ein qualitativ unterschiedenes Verhältniß zu ihm tritt, dann kann das Moment der Unmittelbarkeit an ihm auch nicht hervortreten und vorherrschen gegen das Moment der Vermittlung. Es ist zwar an sich selbst

ein Unmittelbares, sein individuelles Dasein aus sich selbst Anhebendes aber schlechthin durch den es bedingenden Kreis determinirt, und was es daher durch seine eigene Energie und aus dem Fond seiner eigenen Idealität und Unmittelbarkeit heraus in die Wirklichkeit setzt, ist im Verhältniß zu der es bedingenden, vermittelnd in es eingehenden und in ihm auf eine bestimmte Weise sich wiederholenden Sphäre nichts absolut Neues, sondern nur Fortsetzung und neue Formirung des schon Dagewesenen. Somit bringt es nichts zur Erscheinung, was nicht schon auf eine andere Weise, wenn auch mehr zerstreut und nicht in diese bestimmte Einheit zusammengefaßt, aber doch als derselbe Inhalt irgendwie zur Verwirklichung gekommen wäre.

Verhält es sich nun mit dem Hervorgehen der Persönlichkeit des Gottmenschen nothwendig, wie erkannt worden ist, auf umgekehrte Weise, indem nämlich in ihm ein Resultat verwirklicht wird, das den bestimmten Charakter der Sphäre, innerhalb welcher es erscheint, durchbricht, wie z. B. auch das animalische Leben zwar durch das vegetabilische bedingt ist, aber über dasselbe schlechthin hinausgeht, so muß in ihm das Moment der Unmittelbarkeit, das aber nur im Verhältniß zu dieser bestimmten Sphäre (nicht an und für sich im Verhältniß zur absoluten Idee, als welche in diesem schlechthin neuen Produkte unendlich und durch sich selbst schlechthin mit sich vermittelt ist) ein solches ist, gegen das Moment der Vermittlung vom Ursprung an das überwiegende sein.

So ist nun die Menschwerdung, als das von der göttlichen Idee selbst unmittelbar anhebende Thun durch diese selbst schon ein Vermitteltes und tritt in die Erscheinung nur als das gewonnene Resultat der Bewegung der absoluten Idee in ihrer ewig wirksamen Offenbarung an den menschlichen Geist, wie denn

hiernach die Erscheinung Christi auch nicht jenes plötzliche und abrupte Hereinbrechen und Herabsinken des Unendlichen in das schlechtthin abgefallene und ihm entfremdete Endliche war, was sie nach der Auffassungsweise des Gnosticismus sein sollte, sondern ein in der Tiefe des menschlichen Geistes schon längst vorhergesehenes und auf das bestimmteste erwartetes Faktum war sie. Wieferr sie aber ein qualitativ verschiedenes Verhältniß der menschlichen Subjektivität zur göttlichen Idee begründen sollte, mußte auch ihr Werden dem Werden der natürlich bestimmten, in einem bis dahin abgeschlossenen Kreise sich entwickelnden, menschlichen Persönlichkeit gegenüber auf eine verschiedene Weise anheben. Es mußte in der Erzeugung dieser Persönlichkeit der gegen diesen niederen Kreis schlechtthin höhere Kreis unmittelbar wirksam sein; jedoch war es von der andern Seite nothwendig, daß er, um nicht in abstrakter Geschiedenheit dem niedern Kreise gegenüber zu treten, in diesen selbst eingehe und ihn zu seiner bedingenden Grundlage mache.

Hiernach gestaltet sich das Verhältniß der die Persönlichkeit des Gottmenschen in ihrem Werden konstituierenden und bedingenden Momente nothwendig folgendermaßen. Die unmittelbare Thätigkeit der absoluten Idee erscheint darin und kann nur darin erscheinen, daß Christus nicht durch menschliche Zeugung in's Dasein tritt, sondern daß der göttliche Geist unmittelbar es selbst ist, der sich mit den das Werden des Selbstgefühls und der endlichen Subjektivität bedingenden Momenten in unmittelbare Beziehung setzt. Nicht durch einzelne Individuen wird Christus gezeugt nach dem Geist (Vergl. Mt. 1, 18. Röm. 1, 3. 4.); es ist nicht der besondere Volks- und Familiengeist, der durch die geschlechtliche Vermittlung der das Werden eines neuen Selbstgefühls bedingenden Indi-

viduen diese Persönlichkeit hervorruft, denn sie wäre dadurch von ihrem Ursprunge an nothwendigerweise volksthümlich und familiär beschränkt. Nur der absolute Geist als solcher, der nicht schon vom Momente seiner Erscheinung an von außen beschränkt ist, kann hier das personbildende Princip sein. Es ist aber die Menschheit als solche in ihrer familiären und volksthümlichen Beschränktheit und in ihrer individuellen Zuständigkeit, mit der sich die absolute Idee individuell zu vermitteln hat; darum ist nothwendigerweise auch das individuelle, das familiäre und volksthümliche Moment als solches und nicht als bloßer Schein (*δόκησις*) zur Bedingung der individuellen Subjektivität dieser Persönlichkeit erforderlich.

Die Bedingung einer mittelst des Natur- und Lebenstriebes sich entwickelnden Persönlichkeit ist aber das Weib, und bestimmter noch ist es die ihr ganzes Gemüth und Lebensgefühl in die heilige Geschichte ihres Volkes und Stammes versenkende Jungfrau, welche die von der Offenbarung der absoluten Idee auf den Höhepunkten der Geschichte ausgegangenen heiligen Hoffnungen mit Inbrunst nährt und ihrer Erfüllung mit frommer Sehnsucht entgegenharrt — sie ist es, die die bedingenden Lebensmomente des werdenden Gottmenschen in ihrer ungetrübtesten Bestimmtheit darzubieten und daher nach ihrer geschlechtlichen Receptivität der individuelle Anknüpfungspunkt für das individuelle Beginnen des Gottmenschen zu werden vermag. Soll also eine individuelle Erzeugung aus einem begränzten und dadurch die Wahrheit alterirenden Kreise ausgeschlossen werden, und kann andererseits das individuelle vom Selbstgefühl anhebende, durch den Natur- und Lebenstrieb bedingte, endliche Leben des Gottmenschen doch nur, wofern die Entwicklung nicht eine mechanische oder doketische sein soll, individuell vermittelt werden, so muß das

individuelle bedingende Moment zugleich gesetzt und zugleich negirt sein. Indem sich aber im natürlichen Gattungsproceß Individuum mit Individuum vermittelt, so ist in dem dadurch vermittelten neuen Individuum das eine individuelle Moment in dem andern negirt und dadurch als ein schlechthin individuelles gesetzt, und affirmirt in der Bestimmtheit entweder des einen oder des andern bedingenden Moments, d. h. als männliches oder weibliches Individuum.

Indem aber das bedingende individuelle Moment direkt durch die unmittelbare Aktivität der absoluten Idee selbst negirt wird und durch das Eingehen dieser als des absoluten Grundes in es, als seine Bedingung, doch zugleich konservirt ist, so ist das hervorgehende Produkt die negative Einheit des individuellen und des rein geistigen Moments in der concreten Einheit einer Subjektivität, jedoch so, daß die bestimmende Seite der Subjektivität auf der Seite der absoluten Idee ist. So ist der individuelle Antheil der Zeugung aufgehoben; die absolute Idee selbst aber, obwohl sie in das individuelle Moment eingehend und dasselbe nicht schlechthin absorbirend, sich selbst individualisirt, entschwindet sich nicht im individuellen Momente, wie in der Zeugung des natürlichen Menschen, wo das Wissen der absoluten Idee erst als das Spätere sich entwickelt und aus seiner Gebundenheit zu seiner Freiheit emporstrebt, ohne dies jedoch durch sich selbst zu vermögen!

Erst so erhält das seine volle Wahrheit, und wird seiner Unbestimmtheit enthoben, was Schleiermacher sagt in seiner Darstellung des christlichen Glaubens 3te Ausg. II. Bd. S. 66: »die reproduktive Kraft der Gattung kann nicht hinreichen, ein Einzelwesen hervorzubringen, durch welches erst etwas in die Gattung selbst hineingebracht werden soll, was noch gar nicht in ihr gewesen war, sondern es muß zu dieser

Kraft noch eine mit ihrer Thätigkeit sich verbindende schöpferische Thätigkeit hinzugebacht werden, und nur eine solche kann auch den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geschlechtsthätigkeit in der Erzeugung aufheben; und in diesem Sinne postulirt Jeder, der in dem Erlöser eine natürliche Unschuldlichkeit und eine neue Schöpfung durch Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen annimmt, auch eine übernatürliche Erzeugung.“ Aber unrichtig ist die Konsequenz, die er aufstellt gegen die Ausschließung des männlichen Antheils an der Erzeugung des Erlösers, wenn er sagt: „Allein wozu die natürliche Erzeugung unzureichend ist, dazu muß die theilweise Aufhebung derselben auch unzureichend sein. Denn dadurch, daß ein Leben in der Jungfrau ohne Beiwohnung entstand, kann das Sein Gottes in demselben nicht begründet worden sein; und ebenso wenig konnte der Mangel eines väterlichen Antheils an dem neuen Leben, wenn doch der mütterliche ganz der natürliche blieb, dasselbe von der Gemeinschaft mit dem Gesamtleben der Sündhaftigkeit befreien.“ Warum der individuelle Antheil von der Erzeugung der Persönlichkeit des Gottmenschen nicht schlechthin ausgeschlossen werden durfte, der männliche Antheil aber auszuschließen war, und wie dann der mütterliche Antheil eben nicht ganz der natürliche blieb, ist in dem Vorhergehenden begriffen worden, und somit fallen auch die Bedenklichkeiten und Undenkbarkeiten, die Strauß auf dem Grunde dieser Schleiermacherschen Auffassungsweise sowohl in seinem Leben Jesu als im dritten Hefte seiner Streitschriften, in seiner Argumentation gegen Bauer gegen die evangelische Erzählung vorgebracht hat, unbedenklich hinweg.

Es folgt nun aus diesem Allen, daß das individuelle

Leben des Erlösers absolut göttlich bestimmt ist. Wird der Erlöser nun dadurch nicht seiner sittlichen Freiheit beraubt? Dieser Einwurf läßt sich auf die Persönlichkeit des Gottmenschen durchaus nicht anwenden; denn er hat ja nothwendig keinen andern Willen als den durch das absolute Wissen der Idee in ihm vermittelten; wenn aber seine Subjektivität von der Idee selbst anhebt, so ist es ja die absolute Idee selbst, die sich in ihm bestimmt und die sich daher in ihm als die absolute Freiheit von jeglicher endlichen Bestimmtheit erweist.

Nur wenn Christus gefaßt wird, wie Schleiermacher seine Persönlichkeit konstruirt, daß nämlich seine Individualität nicht die der absoluten Idee selbst ist, sondern dieser gegenüber ein besonderes für sich anhebendes und bestehendes Moment bildet, was doch nothwendig der Fall sein muß, wenn sich die göttliche Kausalität so mit ihm verbindet, daß dabei seine Individualität rein in ihrer endlichen Sphäre abgeschlossen bleibt, da er ja auch wie der natürliche Mensch zu werden anhebt; nur dann wird er schlechthin unfrei, denn seine Individualität als eine andere denn die, welche sich der *lóyos* selbst giebt, muß nothwendig auch ihren eigenen Trieb und ihren eigenen durch den Trieb bestimmten Willen haben. Diesem tritt dann das Sein Gottes in ihm schlechthin determinirend entgegen, bewältigt ihn, und der individuelle Trieb wird nicht von der eigenen Subjektivität aus, sondern durch das absolute Abhängigkeitsgefühl gebrochen. Nun möge die Verbindung seines individuellen Seins und des göttlichen Seins als der »innersten Grundkraft« im Erlöser noch so eng gefaßt, und »alles Menschliche als nur der Organismus für diese Grundkraft« dargestellt werden, der absolute Wille Gottes ist und bleibt und man weiß nicht, durch

welche Vermittlung — der Individualität nur äußerlich mitgetheilt; denn der Mensch, wie er ist nach seinem individuellen Dasein, soll ja als der sündhafte in Widerspruch mit Gott stehen, Gott selbst aber soll sich als die schlechthinige! Kausalität nicht menschlich als endliches Individuum bestimmen können, mithin bleiben die absolute Idee und das individuelle Dasein an und für sich getrennt, — und wie kann nun eine gegenseitige Durchdringung des göttlichen und menschlichen Wesens zu Stande kommen? Ist es nicht nothwendig, daß das Urbildliche in Christo so nur in abstrakter Schwebe über ihm bleibe, wie dies auch Baur, in seiner Gnosis der Schleiermacherschen Christologie zum Vorwurf macht, oder daß umgekehrt das individuelle Leben des Erlösers ein doketisches sei, wie Rosenkranz es nachweist in seiner Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre?

Indem es aber die absolute Idee selbst ist, die in Christo in das endliche Leben eingeht und in ihm auf individuelle Weise sich bestimmt, ist das Princip die absolute Freiheit selbst, und das individuelle Dasein ist nicht der Schein, sondern die Erscheinung und konkrete Vermittlung und Bestimmtheit, die sich der Gottmensch selbst giebt. Gott verschmäht es nicht, die Triebe des endlichen Lebens und die Schranke des Daseins in sich aufzunehmen, um sie so von innen zu überwinden und zu Momenten des Absoluten selbst herabzusehen, und um dadurch für die, so an ihn glauben und das Endliche vom Unendlichen bis in die Spitze des endlichen Daseins, bis in den Tod durchdrungen sehen, das individuelle Leben zu heiligen. Nur wer die absolute Idee, wie Strauß und selbst Schleiermacher, auf abstrakte Weise denkt, kann mit Vesterem sagen: »dem schlechthin höchsten und ewigen, mithin nothwendig sich selbst gleichen läßt sich doch keine

Erniedrigung zuschreiben“ (Darstellung des christlichen Glaubens 2ter Band S. 159).

Daß aber Strauß sagt, die Idee sei ja dann karg gegen andere Individuen, wenn sie ihre ganze Fülle in Christus ausgegossen habe, hat darin seinen Grund, daß er ignorirt hat, wie Christus sich selbst das Brot des Lebens nennt, welches er denen, die an ihn glauben, mittheilen will; und ignoriren konnte er dies, weil er im Glauben an den abstrakten Begriff des Gattungsprocesses den Glauben des Johannes an das Fleisch gewordene Wort als theosophische Uebertreibung verschmähete.

Sind wir durch Christus reich geworden, indem die Idee, die, kraft ihrer Realität, an und für sich selbst von Anfang als das Licht und Leben schaffende Princip Allen immanent war, von ihm bis an und in das Herz gebracht ist, damit sie, wie sie vorher nur für den Gedanken Wirklichkeit hatte, nun auch für das Gefühl und die Vorstellung Wirklichkeit habe, wie sollte denn sie, die da reich macht, so daß der Apostel Paulus, indem von ihrer Fülle sein Herz weit ward und sein Mund überfloß, an die Corinthier schreiben konnte, »daß die Christen in allen Dingen, in Trübsalen und Nöthen sich beweisen als die Traurigen, aber allezeit Fröhlichen, als die Armen, die aber doch Viele reich machen, als die nichts inne haben, und doch Alles haben. (2. Cor. 6, 10.), — wie sollte die immer lebendige Quelle des Reichthums kargen? Quillet auch ein Brunnen aus einem Loch süß und bitter? Jakobi 3, 11.

Vor ihm aber mußte sie wohl karg erscheinen, obwohl sie den Reichthum und die Wirklichkeit, die Strauß ihr jetzt, nachdem die Fülle der Zeit schon längst gekommen ist, beimißt, auch schon damals hatte: — sie erschien aber karg,

weil die Individualität kargte gegen sie und die Fülle des Lebens ausschloß aus dem verengten Herzen. Durch Christi Tod ist aber die Individualität in ihrer Abstraktion gebrochen, und die geistlich Armen sind Erben des Himmelreichs geworden (Matth. 5, 3.).

B e i l a g e C.

(Seite 64.)

Ueber das versöhnende Leiden des Gottmenschen.

Wie es vom Anfang der christlichen Kirche das Kreuz des Erlösers gewesen ist, dessen inneres, geistiges Verhältniß zum Leben der Christen für dies Leben das Merkzeichen und die Feuerprobe war, ob es auf dem rechten Grunde oder auf Sand erbaut (Matth. 7, 26. 27.), ob es voll gediegener Wahrheit oder voll schwindenden Scheins sei; (1 Cor. 3, 12. 13.) so ist es auch in wissenschaftlicher Beziehung besonders die Auffassungsweise des Todes Christi, die es auf das Deutlichste zeigt, ob ein theologisches System durch jene Richtschnur des Anselm „*Pinge non super fictam vanitatem, sed super solidam veritatem*“, sich habe leiten lassen, oder nicht!

Die innere wahrhafte Bedeutung des Todes Christi glänzt in solcher Höhe, wohin der Gedanke nur mit des Glaubens Schwingen sich heben kann; der Rationalismus aber bleibt unten stehen bei der Betrachtung des trüben Widerscheins, den die Sonne von Golgatha in das Gehinnom fleischlicher Auffassungsweise wirft. Will er durch das Licht

seiner eigenen Verstandesleuchte den Nebel lichten, der auf dem Dogma des Todes Christi da unten in dunkel = sinnlicher Anschauungsweise liegt, dann gerathen die Ansicht des Rationalismus und die Anschauungsweise des wahrhaften christlichen Glaubens nicht nur der Form, sondern dem Inhalte nach in direkten Gegensatz. Denn der Rationalismus hat das Dogma vom versöhnenden und stellvertretenden Tode Christi geradezu über den Haufen geworfen, dasselbe für unbiblisch und gotteslästerlich erklärt, während die speculative Theologie den christlichen Glaubensinhalt in diesem Dogma, als in seiner höchsten Blüthe und fruchtbringenden Kraft sich erweisend anerkannte und der Erkennung dieses Centrums der erlösenden Thätigkeit Christi von jeher die ernsteste Anstrengung des Denkens widmete! Die größten Kirchenväter und vor Allen ist hier zu nennen Athanasius schöne Abhandlung *de incarnatione Verbi Dei* und Anselm's *Cur Deus homo* — haben allen ihren Ziehsinn aufgeboten, um den unerschöpflichen Reichthum dieses Dogma's wenigstens nach den Hauptseiten zu entfalten, und in unseren Zeiten hat wiederum sogar ein christlicher Rechtsgelehrter, in der gewohnten, mit Glaubensinnigkeit verbundenen speculativen Auffassungsweise den Gegenstand vom Begriff des Strafrechts aus entwickelt (Göschel: *Verstreute Blätter aus den Hand- und Hülfssakten eines Juristen*. 1. Theil. S. 468. ff.)

Wir versuchen für die Entwicklung der erlösenden und versöhnenden Kraft des Leidens und Todes des Gottmenschen zuerst das biblische Fundament dieses Dogma's zu sichern, indem wir in der Kürze darthun, wie die Auffassungsweise dieses Dogma's von Seiten des Rationalismus sowohl sich selbst als vor Allem der Anschauung, die der Erlöser selbst von der Bedeutung seines Todes hatte, widerspricht; sodann gehen

wir zur Entwicklung des Begriffs des versöhnenden Leidens selbst über.

Der Rationalismus faßt den Erlöser als einen Weisen auf, der vielleicht der weiseste unter den Sterblichen genannt zu werden verdient und der dem Tode muthig und unverzagt entgegengeht, um durch diesen heldenmüthigen Schritt die Wahrheit seiner Lehre zu besiegeln, indem er zeigt, wie sie ihm höher als das Leben selbst gelte! Er weiß, seine Lehre, von der er die moralische Ueberzeugung hat, daß sie die wohlthätigste und beseligendste Wahrheit ist, weil sie beruht auf jenem erhebenden Glauben an einen allliebenden Gott und Vater und dem menschlichen Herzen Liebe zu den Brüdern, Ruhe im Leben, Trost am Grabe u. einflößt, diese Lehre, weiß er, hängt nicht an seiner Person, ja wenn er ihr sein Leben zum Opfer bringt, so dient das nur, um auch Andere, die ihr noch keinen Glauben beimesen, zur ernstesten und unbefangenen Prüfung derselben aufzufordern; Jesus selbst aber giebt dadurch ein heldenmüthiges Beispiel, wie man seiner Ueberzeugung getreu, kein Opfer für zu groß achten solle!

Aber wenn Christus ein so tapferer und weiser Mann war, wie konnte es ihm doch dessenungeachtet begegnen, daß er mit jener entsetzlichen Angst, und unter den fürchterlichsten Kämpfen und Qualen solchen vernünftigen und glorreichen Schritt that und daß er, muthlos wie er war, die Vorsetzung sogar um Vorübergehen des Kelches flehte! Er hat Gebet und Flehen und mit starkem Geschrei Thränen geopfert, um vom Tode ausgeholfen zu werden! (Hebr. 5, 7.) — Woher diese Muthlosigkeit, dieses Zagen? Soll dies aber eben ein Beweis sein, daß er kein höheres Wesen, sondern ein Mensch war, voll Schwachheit wie wir: wahrlich so ist es doch auch zugleich ein Beweis, daß sein Vertrauen auf Gottes

Vorsehung, daß seine weise Ergebung in sein Schicksal eben nicht fest war, und Sokrates, der den Becher ohne Murren und Sammern trank, hat ihn übertroffen, und übertroffen haben ihn viele weise Männer, deren Muth im Angesicht des Todes nur noch höher strahlte!

Doch diese Bedenklichkeiten gegen den Charakter des Erlösers, namentlich gegen seine Weisheit und Seelenhoheit sind unbedeutend gegen andere, die sich erheben, wenn man erwägt, wie er durch die unbestimmten Ausdrücke, in denen er sich über die Bedeutung seines Todes ausgesprochen hat, mit an jenem, zu dem finstersten Aberglauben und den gotteslästerlichsten Vorstellungen führenden Irrthume über die Versöhnung Gottes durch sein Leiden und Sterben Schuld geworden ist! Warum hat er sich nicht bestimmter und klarer ausgesprochen, da er doch vorhersehen konnte und mußte, wie seine begeisterten Anhänger, jüdischer Vorurtheile voll, sich so leicht veranlaßt fühlen konnten, die eines liebenden Gottes so unwürdigen Ideen des Opfercultus auf ihn zu übertragen? —

Man sage nicht, richtig verstanden, hielten diese Vorstellungen ja Wahrheit in sich und darum habe der weise Lehrer ihrem Umsichgreifen, was er nothwendigerweise vorahnen mußte, nicht so sehr vorgebauet, um auch unter dieser Hülle eine Wahrheit zu pflegen, die nun endlich stark genug geworden, frei wie sie ist, und ohne Hülle hervorzutreten! Denn was kann zum höchsten wohl Anderes in ihnen angedeutet sein, als daß Christus, um die Menschen zu beglücken, d. h. ihnen seine Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre einzulösen, selbst seines Lebens nicht geschont habe? So bleibt aber sein Tod nur ein Zeugniß der Festigkeit seiner subjektiven Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre und hat

auch für den Glauben an sie nur die Bedeutung einer subjektiven Anregung!

Die Kirche hat aber stets seinem Tode eine objektive, erlösende Kraft beigemessen und in der Schrift geschieht dies ebenfalls! Nie hat sich die Kirche an seine Lehre gehalten, auch abgesehen von seinem Leiden, Tode u. s. w. oder so, daß sein Leiden nur gleichsam die äußere Lockspeise zu seiner Lehre hin gewesen wäre, sondern seine Lehre ist immer so auf sein Leiden und Sterben bezogen worden, daß dieses als die seine Lehre durchdringende und beseelende Substanz galt.

Und das war auch die Anschauungsweise des göttlichen Erlösers selbst von seinem Tode.

Alles was Christus lehrte und that, das trat nicht auf als eine vereinzelte Lehre und Lebensregel, sondern als ausgehend und in allen seinen besondern Beziehungen durchdrungen und bestimmt von einem allgemeinen Princip. Dies Princip aber war nicht ein allgemeiner, oberster Grundsatz, — die Moralisten haben sich bis jetzt noch vergeblich bemüht, einen solchen aus Christi Lehre ausfindig zu machen, — es war auch nicht der Glaube an Gott als die Liebe, an Unsterblichkeit u., — alle diese Vorstellungen waren und sind noch immer so vage, daß sie eben erst einer Basis und eines Princip's bedürfen, in dem sie eine bestimmte, wirkliche Bedeutung erhalten; noch weniger aber war es die eigene sittliche Kraft und Tüchtigkeit oder das subjektive Sittlichkeitsgefühl, Sittlichkeitsbewußtsein, Gewissen u. in der Brust seiner Zuhörer, an das er appellirte, als an die wohlbekannte, allgemeingültige Instanz. Was er zur subjektiven Bedingung der Aufnahme dieser über die Sphäre des unwiedergeborenen Selbstbewußtseins hinausliegenden Princip's macht, ist vielmehr, daß alles dieses Selbstwissen und Selbstthun rein weg falle,

damit Er auf reinen Boden seinen Saamen streue; und darum preist er selig die geistlich Armen, die nichts von dem Allen mehr in sich tragen, sondern an sich selbst verzagend nur noch hungern und dursten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 3. ff.)! Diese selbst aber will Er erst verleihen! In Bezug darauf, daß man sich beruft auf das Wissen des Gesetzes, zeigt er, wie das Gesetz durch Ihn erst zu seiner Wahrheit gekommen (vergl. über das *πληροῦν* in Tholuck's Auslegung der Bergpredigt S. 134 ff.), und wenn jener reiche Jüngling (Matth. 19, 16 — 26.) die ganze Summe des Gesetzes und der Propheten erfüllt hat, so bezeugt Er, daß ihm nur noch Eins fehle, nämlich Alles hinzugeben*) und an Ihn (dem Erlöser) genug zu haben —, und den Mangel dieses Einen erklärt er denn auch für hinreichend genug, um nicht in's Reich Gottes zu kommen!

Kurz all' sein Lehren und Thun bezieht sich und nimmt sich zurück in Ein Lebenscentrum, das in allen Verhältnissen seines Wirkens als Anfangs-, End- und Mittelpunkt sich manifestirt. Dies Centrum leuchtet hindurch durch alle seine Wunderwerke: — hier erscheint es als der Zweck, sich selbst als den, der da kommen sollte, zu erweisen; es strahlt hervor aus seinen Gleichnißreden vom Reiche Gottes — hier bewegt sich jeder Zug, bald näher, bald entfernter um Ihn, als den einzigen, Alles bewegenden, Alles gestaltenden Lebensgrund, und alle Bilder stehen da als der Widerschein seiner Persönlichkeit in der mannichfachen und in mancherlei Wendungen

*) Vergl. Clem. Alex. schöne Erklärung über die Bedeutung des »Alles verkaufen« in seinem *quis dives salvetur*, besonders Kapitel 19. w) er das Verkaufen so faßt, daß darin der Akt veranschaulicht wird, wodurch der Wille, kraft seiner Liebe zum Erlöser, alles Irdischen sich so entäußert, daß er es ferner hat, als habe er es nicht.

angedeuteten Gestaltung des Reiches Gottes (vergl. besonders Matth. 13.), und wenn er redet von der Vergangenheit, so ist Er selbst es, seine Persönlichkeit, in der er die Vergangenheit schauet und all' ihr Ahnen, Wissen und Verlangen setzt er in Rapport mit sich (Matth. 13, 16. 17. Luc. 10, 24. Joh. 8, 56 — 58.), und eben so läßt er die ganze Zukunft aus seinem Wesen hervorgehen und in dasselbe zurückgehen (Luc. 13, 28. Joh. 17, 20 — 24. Joh. 10, 14. 16. Luc. 10, 10 — 12. Matth. 10, 40.), und wie er sich in der Vergangenheit als den Grund sieht, der Alles zu seiner Erscheinung hinfördert und in die Blüthe treibt, so erblickt er sich in der Zukunft als die Erscheinung und den Leuchtf Stern, der Alles in den Grund seines ewigen Wesens zurück versenkt, (Joh. 14, 6; 15, 5. Matth. 11, 25 — 29. Matth. 28, 18 bis 20.) und so stellt er sich dar als des selbstbewußten Lebens Grund (Joh. 5, 21. 34; 11, 25. 26.) als des sich entwickelnden Glaubens und Wissens Ziel (Joh. 17, 3.); als den Anfang und das Ende, und als den, der auch in der Entwicklung der Wahrheit und des Lebens das immanente näherende Princip, das *pabulum mentis* ist (Joh. 6, 48. 50. 51. 53. 55. 56. 57.); in Ihm muß das Ich erstirben und zurückgehen als in seinen Grund, um erneut und verklärt aus ihm wieder hervorzugehen! (Matth. 10, 29; 16, 24. 25. Joh. 3, 5. 6.)

Somit ist also Seine Persönlichkeit das absolute, und in seiner Identität mit dem göttlichen Wesen (Joh. 10, 30; 14, 9, 10; 12, 44.), durch sich selbst gültige, voraussetzungslose Princip alles Lehrens und Thuns (Joh. 12, 23; 3, 31 — 33; 5, 26.), in das daher auch jeder, der in Seiner Lehre Wahrheit und Leben finden will, als in den Urgrund zurückgehen muß; und was Er deshalb einzig und in allen Beziehungen

als das Eine, was Noth thut, fordert von denen, die mit ihm Gemeinschaft machen wollen, ist die gänzliche Aufnahme dieses Princip's durch den Glauben in das innerste Selbstbewußtsein, in den lebendigen, von außen und von innen, vom Denken und Empfinden, von Gott und Welt aus in sich selbst zurückgehenden und Alles mit in sich zurücknehmenden Punkt der Subjektivität, in welchem Wissen und Gefühl, Erkennen und Leben, in eine concrete Einheit zusammengehen! (Joh. 17, 21; 14, 20. 21. 23; 6, 53. Matth. 10, 40. cf. Eph. 4, 13.) Er ist also nicht gekommen, die Wahrheit bloß zu lehren und ein Beispiel ihrer Erfüllung zu geben; sondern die Wahrheit zu sein (Joh. 14, 6.)!

Hieraus ist nun auch die Bedeutung seines Leidens und Sterbens zu begreifen. Dasselbe dient nicht zu einer subjektiven Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre; denn Er selbst ist die objektive Wirklichkeit der Wahrheit, und wie seine einzelnen Lehren und Thaten nur die Momente sind, in denen er diese absolute Wirklichkeit für Andere manifestirt, so verhält es sich auch mit seinem Leiden und Sterben! Sein Tod ist nicht ein subjektives, moralisches Verhältniß seiner persönlichen Uezeugung zu seiner Lehre, sondern er bringt ein Moment seiner Persönlichkeit, und da diese die Wahrheit ist, ein Moment der Wahrheit selbst zur Wirklichkeit und Erscheinung!

Wenn nun aber der Tod dasjenige Moment seiner Persönlichkeit ist, in welchem sich dieselbe, als in ihrem höchsten Akte verwirklicht (Joh. 12, 23. 24.), so ist der Tod das Faktum, in welchem alle Momente der objektiven Wahrheit als in ihrem Centrum zusammenstrahlen und zur absoluten Vollendung gelangen; in ihm schließt sich der Kreis der Wahrheit, nach der successiven Herausstellung seines ganzen Inhaltes für die Erscheinung, in sich ab, und im Tode und nach

dem Tode erscheint daher die Persönlichkeit Christi als die Wahrheit in ihrer Absolutheit und concreten Allgemeinheit!

Darum verweist auch Er selbst, der göttliche Erlöser, immer stärker auf seinen Tod, je näher er ihm kommt, und immer als auf die Hauptsache und mit dem Ausdrucke der objektiven Nothwendigkeit: *dei* und *ēdei* (Joh. 3, 14. Luc. 24, 26. 46. Vergl. Matth. 16, 21 — 23.)!

Hat Christi Persönlichkeit aber als das alleinige Princip der Wahrheit und des Lebens, das da aufgenommen werden und walten muß, wo geistliches Leben gedeihen soll, erst im Tode alle Momente ihres Wesens für die endliche Subjektivität herausgesetzt aus ihrer Idealität in die erscheinende Wirklichkeit, so ist auch sein Leiden und Sterben erst der Akt, in welchem er sich den Seinen ganz hingiebt und sich in sie versetzt, und ohne diese Versetzung seiner Persönlichkeit durch sich selbst nach ihrer Totalität in Dich, vermagst du nicht sie aufzunehmen und dich in sie zurückzusetzen! (Joh. 12, 32. Philip. 3, 9. 10. 12.)

Eine Persönlichkeit, die ihre Individualität und Eigenthümlichkeit für sich behält, theilt sich nur nach ihrem allgemeinen Wesen mit und bietet nur eine allgemeine Wahrheit dar, von der sie selbst verschieden, und die daher nur eine abstrakte Lehre ist. Will sie sich ganz und in ihrer Identität mit der Wahrheit mittheilen, so muß sie die Momente ihres Wesens nicht mehr nur vereinzelt, getrennt, und mit Vorbehalt ihres eigenen Fürsichseins, sondern vereint in Einer Wirklichkeit zur Anschauung bringen und zwar in einem solchen Akte, in welchem ihr Thun mit ihrem Wissen, ihre Individualität mit ihrem Wesen sich so durchdringen, daß die Individualität gegen die sie treibende und durchbringende Idee nichts Besonderes, Eigenthümliches, keine Schranke mehr

bilde, sondern zu einer solchen durchsichtigen Umhüllung der Idee muß sie sich verklären, daß auch das einzelste und particularste Moment des Selbstgefühls ein Spiegel der Idee werde mit fleckenlosem Glanze.

Ist nun die Idee nicht selbst die absolute als solche, sondern ist sie eine Idee, die selbst schon an sich eine Seite an ihr hat, welche dem begränzten Leben der Endlichkeit angehört, wie die Kunstideen, so kann sie zwar möglichst rein und in ihrer Objektivität selbst, durch die ihrer Anschauung ganz hingegebene Seele erscheinen, wie denn die Seele des Künstlers mit dieser unendlichen Macht der Resignation in seine Kunstidee sich versenkt und einzig nur dem Zuge seines Genius folgt; aber eine solche Idee wird sich nur als schönes Kunstwerk, in einem bestimmten Verhältnisse zur Wahrheit und dieselbe mehr oder minder veranschaulichend (Heidenthum), sie wird sich aber nicht als ein lebendiges Individuum und in der sittlichen Energie eines Lebens voll Wahrheit und Heiligkeit verwirklichen können.

Die absolute Idee als solche kann sich aber nur als reine Sittlichkeit offenbaren. So offenbart sie sich im fleckenlosen und heiligen Leben *) eines Individuums, denn ohne Individualität ist sie nicht im endlichen Leben wirklich, sondern nur an sich in ihrer Unendlichkeit als das heilige Gesetz Gottes (Gesetz und Propheten)!

Die Individualität aber, welche die absolute Wahrheit in dieser ihrer reinen Allgemeinheit mittelst ihres individuellen

*) »Sündlosigkeit« ist ein zu unbestimmter, nur negativer Begriff und ein nur sündloses Individuum, wie Ullmann in seiner viel Schönes enthaltenden Schrift von der Sündlosigkeit Jesu den Erlöser darstellt, reicht noch nicht aus, in eine leere Welt die positive Fülle der Heiligkeit Gottes zu ergießen.

Thuns verwirklichen will, muß ihre Individualität auch bis auf den letzten Punkt in ihrer concreten Identität mit der Idee selbst erweisen, sie darf nichts für sich behalten, kein besonderes Dasein, kein individuelles Glück, Seligkeit, auch nicht die reinste und allgemeinste geistige Beziehung innerhalb des endlichen Lebens auf sich als Individuum, was die Ehre bei Menschen ist! Selbst Tod und Schmach dürfen keinen Gegensatz gegen die Idee in dieser Subjektivität, kein „Schone dein!“ (Matth. 16, 22.) hervorrufen! Sie muß jede, auch die leiseste Regung des Selbstgefühls verklären in den reinen Willen der Idee! Ist dieser absolute Wille der Idee aber der Wille der unendlichen Liebe, welche sich darin erweist, daß sie ihr Wesen Allen mittheilen will, so muß das mit der Idee identische Subjekt die individuelle Seite seiner Persönlichkeit, Selbstgefühl und Leben auch als das Gefühl und Leben Aller setzen!

Diese Persönlichkeit ist Jesus Christus unser Mittler!

Und darum opfert Er als der Gottmensch sein heiliges Dasein und zerbricht das Gefäß voll Wahrheit und Seligkeit Gottes! —

Ist Er nun als concrete Subjektivität die Identität der Einheit seines Wesens mit der unendlichen Idee (als der Sohn des Vaters kraft der unmittelbaren Einheit seines Wissens mit dem Wissen der Idee von sich selbst) und des Unterschiedes seiner Persönlichkeit von der Idee als solcher (mitteltst seines individuellen Selbstgefühls), so ist sein Leiden und Sterben nach seinem individuellen Unterschiede von der Idee des Vaters, die reine Hingabe an den Vater, sein unendlicher Gehorsam (*obedientia activa*); kraft seiner Einheit aber mit dem Vater in der Einheit der

Idee des Vaters und Sohnes ist dasselbe Leiden und Sterben die Hingabe Gottes selbst an die Welt, der Tod für die Sünde und die Mittheilung der Idee an die Sünder und zwar mittelst ihrer individuellen Bestimmtheit und Objektivität für das individuelle Leben und Selbstgefühl der Menschen (*obedientia passiva*).

Nach der ersten Beziehung ist sein Leiden und Sterben der Akt, in welchem seine Persönlichkeit in ihrer Vollendung und Einheit mit dem Gesetz der Heiligkeit Gottes erscheint, und dadurch bestätigt dieser Akt das Leben Christi als das Leben des Gottmenschen für den Glauben und zwar auf doppelte Weise, einmal nach der Seite hin, daß sein Leben sich als die Wahrheit erweist in seiner Uebereinstimmung mit der Idee, in die es völlig aufgeht, und das ist der Tod Christi, in welchem seine Individualität sich identisch setzt mit der Idee, indem sie in ihre Unendlichkeit zurückgeht, sodann nach der Seite hin, daß die Idee sich als sein Leben und in ihrer Einheit mit seinem individuellen Leben erweist, indem sie dasselbe nicht in ihre Unendlichkeit absorbiert, sondern in derselben aufhebt, conservirt und darum auch nothwendig in seiner individuellen Bestimmtheit wieder heraus- und das rein passiv gewordene Moment der Persönlichkeit, den Leib, wieder herstellt, als das durch die Idee bestätigte und verklärte individuelle Leben, und das ist die Auferstehung des Erlösers!

Nach der zweiten Beziehung, nämlich als Hingabe seines heiligen Lebens für die Sünder und an die Sünder, ist das Leiden und Sterben Christi die Versöhnung Gottes mit der Welt, und sein verklärtes Leben als das Leben des Auferstandenen in der Welt vermittelt die Erhebung und

Verklärung des Menschen aus der Nichtigkeit des endlichen Lebens in das unendliche aber zugleich individuelle Leben der Idee, das ist, in die persönliche Gemeinschaft mit Gott als Geist des Vaters und des Sohnes.

Nach beiden Beziehungen aber ist das Leiden und Sterben des Gottmenschen, als der Akt der Versöhnung Gottes mit der Menschheit, durch die Entwicklung der Hauptmomente noch näher in seiner unendlichen und nie ganz zu erschöpfenden Bedeutung und Wirkung zu begreifen!

I.

Das Leiden und Sterben Christi als die absolute Vollendung seiner Persönlichkeit (*obedientia activa*).

Es ist begriffen worden, wie die Idee als das Unendliche im Unendlichen mit der Subjektivität, deren Einheit und Gemeinschaft mit der Idee durch das Uebergewicht des Endlichen im Willen gestört worden, in einen abstrakten Gegensatz und Widerspruch gerathen ist.

Dieser Widerspruch, wie ferner erkannt worden, kann nur dadurch aufgehoben werden, daß es die Idee selbst ist, die sich in die ihr abstrakt gegenüberstehende Seite des endlichen Geistes, in sein individuelles Moment, nämlich in den durch das Endliche gebundenen Willen, versetzt. Um so in ihr Gegentheil sich versetzen zu können, mußte die Idee sich selber ein individuelles Dasein geben, wie solches geschah, indem das Wort Fleisch ward in der Person Christi. (Siehe Beilage B.)

In dieser individuellen und als concretes Selbstgefühl und Selbstbewußtsein für die Gegensätze und endlichen Bestrebungen des Lebens offenen und empfänglichen Bestimmtheit ist

es nun aber: die absolute Idee nothwendig selbst, in ihrer reinen Objectivität, die sich in eine besondere, individuelle Beziehung zu der sündlichen Individualität setzt und so im endlichen Selbstbewußtsein und Selbstgefühl der sündlichen Persönlichkeit der Menschen den Glauben vermittelt, der sowohl zu dem Wissen als zu dem unmittelbaren Gefühl wird, daß die Idee, die absolute Wahrheit, sich herabgelassen hat, und in die Herzen eingegangen ist, um auch für das Gefühl und die Vorstellung und nicht nur im Denken Object zu sein. Denn nur dann, wenn das Thun dieser Persönlichkeit nicht bloß eine subjektive Erhebung des Menschen zu Gott ist, (als welche Erhebung ohne die absolute Objectivität der Idee doch immer nur subjektiven und relativen Werth haben würde), sondern wenn es in seinem Princip die Herablassung Gottes zu den Menschen ist, hat es eine objectiv gültige und versöhnende Kraft.

Daß es aber wirklich in der Erscheinung Jesu Christi auf Erden, in seiner Lehre und That, die Idee selbst ist, die sich mit dem Selbstbewußtsein der sündigen Menschen individuell und doch zugleich auch nach ihrer Totalität für das objective Bewußtsein des creatürlichen Geistes vermittelt, erweist sich auf reale und ideelle Weise, äußerlich für die Vorstellung und das Gefühl und innerlich für den Gedanken und das Wissen, erweist sich also für den Glauben sichtbar und unsichtbar, geistlich und geschichtlich wahrnehmbar eben im Tode des Mittlers. —

Wie erweist sich dies aber also? —

Indem die Idee mittelst ihrer individuellen Gestalt, die sie zwar vom Anfang der Creation in ihrer Beziehung zum endlichen Geiste an sich hatte, in welcher sie aber erst wirklich erschien in der Persönlichkeit Christi, sich in ihrer concreten

Einheit und Versöhnung mit der sündlichen Subjektivität erweist, so erscheint diese thatsächliche Vermittlung nothwendig als ein Thun, das ein Leiden ist. — Sie erscheint nicht unmittelbar als ein bloßes Leiden, weil die Idee ihren Unterschied und Gegensatz gegen das sündliche Individuum nicht abstrakt vernichten kann wegen ihrer Unendlichkeit und Heiligkeit, und daher auch noch in ihrem Leiden als Gegensatz auf die abgekehrte Individualität wirken muß; sie ist aber auch nicht ein direktes Thun, in sofern dadurch dem sündlichen Individuum eine ihm äußerlich bleibende Gewalt geschehen würde. Das zu versöhnende Subjekt muß also mit wollen und mit handeln können! Mitwollen, die Erhebung in die Idee mittelst des eigenen Willen sich geschehen lassen kann es nur, indem die Individualität des Erlösers, durch welche die Idee das sündliche Subjekt bestimmt, sich, in ihrer Identität mit der allgemeinen Wahrheit, die auch dem sündlichen Subjekte in der allgemeinen Thätigkeit seines Denkens und Wissens immanent ist, als das wahrhafte Leben erweist. Mithandeln kann es nur, indem die Idee das Subjekt nicht bloß von ihrer absoluten Wahrheit überzeugt, durch ihre Wirkung auf das Wissen, sondern indem sie den durch die innere objektive Nothigung des Gedankens und Wissens vermittelten subjektiven Willen auch individuell kräftigt und den Willen zum lebenskräftigen Trieb entzündet; denn ohne den immanenten Trieb wirkt die Ueberzeugung nur als moralische Regel, und das Subjekt verharrt im abstrakten Sollen des Gesetzes.

Um aber den Willen des sündlichen Subjekts rein innerlich und so bestimmen zu können, daß der Wille darin frei bleibt, daß ihm keine äußere, mechanische, sondern eine innere Gewalt geschieht, eine Gewalt, in der er sein eigenes, ideelles

Wesen, eine Nothwendigkeit, in der er seine Freiheit erkennt, muß die Idee in ihrer objektiven Wirklichkeit in der Erscheinung und Wirksamkeit Christi auch das Moment hervortreten lassen, in welchem sie rein als solche, in ihrer innern Allgemeinheit und absoluten Wahrheit wirksam ist und dem Subjekte sich manifestirt. — Ist daher Christus die Wahrheit selbst, so hat er dies darzuthun durch ein Thun, was, in Bezug auf seine Individualität, ein Leiden ist! Er zwingt daher nicht auf individuelle Weise zur Anerkennung seiner Persönlichkeit, es ist keine endliche Autorität, weder in Lehre noch in That, auf die er sich beruft, denn was es auch sein möchte, wodurch er die Ueberzeugung bestimmte, wären es besondere Interessen, wäre es die Erregung der Bewunderung, alle diese Affektionen der Subjektivität verhalten sich zu dem innern allgemeinen Wesen des im Willen praktischen Geistes nur äußerlich, und der Wille bestimmt sich durch sie nicht als aus seiner ideellen Totalität, in welcher die Selbstbestimmung des Willens kraft der Allgemeinheit und Immanenz der Wahrheit die innere Nothwendigkeit seines Wesens ist, sondern er bestimmt sich durch sie als durch ein Besonderes, was nicht von seiner eigenen Allgemeinheit aus vermittelt ist, und daher ist die Bestimmung eine unmittelbare und das Moment der Willkürlichkeit und Zufälligkeit ist an ihr das vorherrschende.

Damit also die Idee in Christo sich in ihrer Allgemeinheit und Identität mit dem innern allgemeinen Wesen Aller erweise und das Subjekt auf innerliche Weise und kraft ihrer Wesenseinheit mit demselben, durch objektive Nothwendigkeit, von ihrer absoluten Wahrheit überzeuge, muß sie ihre individuelle Seite zurücktreten lassen und in sich zurücknehmen gegen das Moment ihrer Unendlichkeit und Allgemeinheit. Und darum hört der Erlöser auf, aktiv gegen die Sünder zu ver-

fahren; er beschämt, straft und überführt sie nicht mehr durch die Kraft seiner Alles überragenden Persönlichkeit; die großen Thaten und Werke, durch welche er die sündliche Subjektivität aus dem geistlichen und geistigen Schlummer aufregte, hören auf; er läßt sein großes Werk nicht mehr durch dessen äußerliche, auf die Unmittelbarkeit der Empfindung und Anschauung wirkende Seite, sondern als ein vergangenes, ideell gewordenes, durch seine Innerlichkeit in der Erinnerung, in welcher das Moment der sinnlichen Affektion zurückgetreten ist vor dem Momente des Gedankens, von sich zeugen. — Seine gewaltigen Reden verstummen, er antwortet und bekräftigt auch zuletzt nicht einmal noch etwas in Bezug auf die Bedeutung seiner Persönlichkeit (Joh. 19, 9.).

Er sucht nicht seine Ehre und darum läßt er sich mit Schmach anthun, — es ist aber Einer, der sie sucht.

Denn nachdem Er durch das Hinopfern seiner Individualität die Wahrheit rein als solche hat hervortreten lassen, nachdem er erwiesen, daß er nichts Besonderes für sich erstrebe, sondern daß sein Wille, sein Thun und Leben rein aufgehe in den allgemein unendlichen Willen des Vaters, so hat sich seine Individualität als eins mit der Wahrheit selbst erwiesen, aber es bleibt nun noch übrig, daß sich auch die absolute Idee ihrerseits erweise als eins mit der Individualität des Erlösers; denn ohne diesen Erweis verhielte die Wahrheit sich abstrakt zu ihrer individuellen Bestimmtheit, es wäre so gut, als hätte sie sich dieselbe gar nicht gegeben.

Indem Christus kraft seines unendlichen Gehorsams im reinen Dienst der absoluten Idee, Alles, selbst sein individuellstes Gefühl, bis auf das leiseste Widerstreben dem allgemeinen Willen des Vaters zum Opfer gebracht hat und nun todt ist, so wirkt die Idee nun rein als solche. Der Gedanke an

sein Lehren und Thun, die Erinnerung, sie, als die Einheit des objektiven und subjektiven Denkens, bleibt; indem aber Christi Thun und Lehren als reiner Gedanke und, kraft der unendlichen Wahrheit und Energie seines Wirkens, als objektives Denken fortagirt in den Subjekten, die entweder gar nicht, oder doch hauptsächlich um des Aeußerlichen willen und auf überwiegend subjektive Gründe gestützt an ihn glaubten, so wird die Ueberzeugung von seiner Persönlichkeit als der Wahrheit, wenn sie entsteht, eine innere, und entstehen muß sie, wofern das Subjekt nicht willkürlich widerstrebt, da der Gedanke der Wahrheit, der durch sein Wirken und Leiden im Subjekt hervorgerufen wird, die Wirkung der Idee, und mithin in seiner individuellen Bestimmtheit durch das Subjekt, zugleich auch das Denken der Idee, ihr sich Objektiviren und Manifestiren im Subjekte ist.

So überzeugt sein Tod wohl das objektive Bewußtsein von der Wahrheit der Idee als solcher in ihm und das Wissen um die Wahrheit ruft den Willen hervor, die Wahrheit zu thun und der Lehre Christi zu folgen; aber wenn die Idee nun wieder in dieser ihrer Allgemeinheit und nur im Denken wirkt, so vermag sie als solche nicht in dem, durch das Wissen vermittelten Willen der sündlichen Subjektivität, nun auch den thatkräftigen Trieb zu zünden; verschwunden ist nun wieder der individuelle Zug zum Herzen und durch das bloße Wissen kann der Wille das im Vergänglichen wurzelnde, durch Endliches bestimmte, beherrschte und darum sündliche Herz nicht umgestalten.

Behält die Idee nicht ihre individuelle Beziehung zum Herzen, wirkt sie nicht unmittelbar bestimmend auch auf das Gefühl, nimmt sie dagegen die Seite abstrakt in sich zurück,

welche allein den Trieb im Herzen entzünden kann, sofern das Gefühl als ein Besonderes und in seiner Unmittelbarkeit auf Besonderes sich Beziehendes, nur durch ein individuelles Moment, welches den Charakter der unmittelbaren Gegenständlichkeit an ihm hat, erregbar ist, so hilft es für die Umgestaltung des individuellen Lebens und für die Versöhnung des sündlichen Herzens mit Gott nichts, daß Gott als Individuum erschienen ist, denn die Erscheinung ist vorübergegangen und es ist nur das Wissen von ihr, als ein abstraktes und der individuellen Substanz entbehrendes Andenken und Gedächtniß geblieben!

Wenn daher die Individualität des Erlösers sich in ihrer Identität mit der Wahrheit erwiesen und dadurch dargethan hat, daß die Persönlichkeit Christi die Wahrheit selbst sei und darum auch mit absoluter Berechtigung Glauben fordern dürfe, so muß die Idee für das Können des Wollens, welches letztere der innere objektive Erweis der Wahrheit des Lebens Christi, in der sündlichen Subjektivität bewirkt hat, nun auch wieder hervortreten in ihrer individuellen Wirklichkeit. Das geschieht durch die Auferstehung Christi (1 Corinth. 15, 14. 17.).

Es war aber die Idee selbst, die sich zur individuellen Erscheinung bestimmte (cf. Beilage B.). Indem Christus also stirbt, so ist es auch hier die Idee, die, wie sie sich negativ verhielt gegen ihre reine Unendlichkeit in der leibhaftigen Menschwerdung, sich nun negativ verhält gegen ihre Endlichkeit. Die Negation der Individualität Christi ist also keine Privation durch ein Anderes, sondern ihre eigene Diresction. Die Persönlichkeit Christi bewegt sich durch sich selbst zurück aus ihrer Individualität in ihre Idealität. Wenn Christus aber durch eigene Machtvollkommenheit, kraft seiner Einheit mit dem Vater, seine individuelle Erscheinung negirt hat, so hat er auch

die Macht, sie sich wiederzugeben (Joh. 10, 17. 18.). Stirbt er aber zu dem Zwecke, um seine individuelle, persönliche Erscheinung in ihrer Einheit mit der Idee zu erweisen, so ist der Zweck des Todes erst dann vollendet, wenn er auch vom Tode wieder aufersteht. Denn dadurch, daß er gestorben ist, hat er seine Individualität nur in der Beziehung als mit der Idee identisch gesetzt, daß sie der Idee nicht widerspricht. Der Erweis ist daher erst der negative. Daß aber auch die Idee der Individualität nicht widerspricht, sondern sich durch sich selbst dazu bestimmt hat, Individuum zu werden und zu sein, erscheint erst darin, daß sie die Individualität wieder herstellt. Dieser Erweis ist der affirmative, und die Identität der Idee und Individualität in der Persönlichkeit Christi erweist sich damit, eine nicht einseitige, sondern eine gegenseitige, keine abstrakte, sondern eine concrete zu sein!

Die wieder hergestellte Idee ist nun die aus der Idee bestätigte, die Individualität ist die vollkommene Wirklichkeit der Idee selbst; ihre Wirkung auf den subjektiven Willen ist daher eine allgemeine, innere, und so macht die Individualität des Erlösers, kraft ihrer Wahrheit den Willen frei (Joh. 8, 32. 36.), die Idee aber erregt kraft ihrer Individualität im Willen auch den thatkräftigen Trieb im gläubigen Subjekte, durch welchen dieses die Wahrheit auch zu thun vermag, und damit hat die Persönlichkeit Christi sich für den Glauben in ihrer concreten Vollendung erwiesen! Diese äußere Seite, welche sich die Idee durch ihre Individualität in der Persönlichkeit des Erlösers für das Gefühl und die Vorstellung des gläubigen Subjekts gegeben hat, erscheint noch immer und wird auch stets erscheinen in der lebendigen, unmittelbar das Herz ergreifenden Ge-

stalt des Wortes, wie es als göttliches Wort in der Kirche Jesu Christi kräftig ist und immer weiter um sich greifend bald diesen, bald jenen erfasst und emporhebt aus dem Gefühl des Irdischen zum Gefühl des Himmlischen. Der höchste Akt der unmittelbaren und individuellen Erweisung der Persönlichkeit Christi in ihrer Erregung des Gefühls der Liebe und des thatkräftigen Triebes im Willen ist aber das Abendmahl. Daß Er aber so unmittelbar in allem diesen gegenwärtig ist und auf dich wirkt auf individuelle Weise, das mußt du zwar selber empfinden; aber wie wolltest du von dieser Empfindung eine bestimmte und lebendige geistige Anschauung haben, wenn du nicht wüßtest, daß der Heiland wirklich und leibhaftig auferstanden wäre? — Dies ist die Bedeutung des Todes Christi für die Vermittelung des Glaubens an ihn als den einigen Mittler!

II.

Das Leiden und Sterben Christi, als die Versöhnung Gottes mit den Menschen durch die Vermittelung des Gegensatzes zwischen Gott und Menschheit (*obedientia passiva*).

Christus ist die individuelle Wirklichkeit der Idee, und in ihm erscheint sie daher nicht bloß in ihrem negativen Verhalten gegen die Vereinzelung und Beschränkung des endlichen Daseins, die auch im creatürlichen Geiste waltet, sondern in ihm erscheint sie, wie sie ihr schrankenloses, an kein Moment gebundenes Wesen (kraft der Freiheit, die in der Liebe zum creatürlichen Geist eins ist mit der Nothwendigkeit und also keine abstrakte Willkür ist*), in die Be-

*) Vergl. Anselm's *Cur Deus homo* lib. II. cap. V.

schränktheit des endlichen Lebens versenkt, wie sie die Schranke an sich duldet, aber so, daß diese Schranke, die vorher, (so lange sie nur noch bloß von ihr geduldet, aber noch nicht unmittelbar von ihr selbst in ihr gesetzt war, so lange sie noch vorherrschend durch die Sünde des creatürlichen Geistes ihr selbst nur äußerlich blieb) als abstrakter Gegensatz bestimmt war und sich als eine, den creatürlichen Geist in seiner Endlichkeit von dem absoluten Geiste in seiner Unendlichkeit trennende Grenze verhielt, nunmehr in ihrer Abstraktion überwunden und zu einer flüssigen, in allen besondern Momenten ihrer Bewegung in die Totalität der Idee zurückgehenden Bestimmtheit gemacht ist.

Vor Christus hatte die Idee, wie sie an und für sich selbst, kraft ihrer Subjekt-Objectivität, die reale und in sich selbst unendlich bestimmte ist von Ewigkeit her, (vergl. Weil. A.) auch wohl von sich selber aus ein bestimmtes Verhältniß zum creatürlichen Geiste, aber dieses ihr persönliches Sichverhalten zum creatürlichen Geist war nicht gleichmäßig und zumal auch das Sichverhalten desselben zu ihr, sondern die Richtung des creatürlichen Geistes ging durch seine natürliche Selbstheit und Individualität vorherrschend auf sich selbst und auch die auf das Unendliche gehende Thätigkeit des Wissens im endlichen Geiste vermochte die Schranke der Selbstsucht nicht zu durchbrechen, indem dasselbe durch die Schranke selbst zunächst als ein von Gott verschiedenes Bewußtsein bedingt war; somit war das Verhältniß des absoluten zum creatürlichen Geist durch diesen zu einem verkehrten Verhältnisse geworden, und die Idee hatte daher in der Menschheit noch keine concrete, weil keine individuelle, das Individuum bis in den Mittelpunkt seines Fürsichseins im Selbstgefühl und

Selbstbewußtsein durchdringende, sondern nur eine abstrakte Wirklichkeit.

Diese individuelle Wirklichkeit hat die Idee aber zunächst auch nur in Christo! — So, wie sie mit ihm eins ist in der concreten Einheit des absoluten Wissens und göttlichen Willens und des individuellen Gefühls und Triebes in diesem unmittelbar von der Idee selbst aus constituirten Selbstbewußtsein (vergl. Beil. B.), kann sie nicht unmittelbar auch mit der sündhaften Subjektivität des natürlichen Menschen eins sein, sonst würde es keinen von Gott sich unterscheidenden creatürlichen Geist mehr geben.

In Christo hat sich aber die Idee nicht unmittelbar für sich, sondern für den von Gottes unsichtbarem Wesen entfremdeten creatürlichen Geist eine erscheinende äußere Wirklichkeit gegeben; denn für sich selbst ist sich die Idee in ihrer absoluten Persönlichkeit als Vater, Sohn und Geist, genug; aber die Idee will diese ihr Genüge und Seligkeit auch der Bedürftigkeit der Creatur mittheilen; sie will auch im individuellen, creatürlichen Unterschiede von sich selbst ihr Wesen haben.

Christus ist aber auch nicht unmittelbar dieser Unterschied, sondern die Idee versetzt sich vielmehr durch ihn erst in die von ihr und ihm verschiedenen Subjekte.

Christus ist daher der Mittler, und es ist, weil die Idee, sich nur durch ihn und nicht unmittelbar mit den von ihr verschiedenen Individuen vermitteln kann, wofern die Einheit der Idee mit der Welt nicht den Unterschied absorbiren soll, nothwendig nur Ein Mittler. Mehrere kann es nicht geben, dies zeigt sich auch von der negativen Seite des Begriffs des Gottmenschen aus, weil die absolute Einheit der

Idee mit der Individualität, soll sie anders nicht eine relative Einheit sein, nur als Ein Selbstbewußtsein erscheinen kann. Ein vollendetes Selbstbewußtsein schließt aber alle bloß relativ vollendeten als Momente in sich!

Hat die Idee ihre vollkommen individuelle Wirklichkeit nur in Christo, und ist daher Christus allein die volle Wirklichkeit der Idee, wie sie eins ist mit der Individualität eines im Endlichen werdenden und sich bewegenden Selbstbewußtseins, so können die sündlichen Subjekte nur dann sich individuell mit der Idee verbinden, wenn sich diese in ihrer individuellen Wirklichkeit in Christo, und da sie mit Christi Individualität eins ist in der concreten Einheit seines Selbstgefühls und Selbstbewußtseins, wenn Christus diese seine Persönlichkeit als die Identität der menschlichen und göttlichen Natur, in sie versetzt und sie dadurch befähigt, sich in ihn zurückzuversetzen *).

Diese Versetzung der concreten Idee in die abstrakten Individuen, welche in diesen als die Erhebung des Endlichen in's Unendliche verwirklicht wird, kann aber als die Vermittelung entgegengesetzter Seiten miteinander, die nur durch eine gegenseitige Negation möglich ist, auch nur durch ein solches gegenseitiges Thun realisirt werden, welches ein Leiden in sich schließt; und zwar hebt dies Thun als ein Leiden an auf Seiten

*) »Wenn es in der Abkehr zur Umkehr und so zur Rückkehr der Welt zu Gott kommen soll, so kann die Bewegung nur von Seiten Gottes ausgehen: das die Welt von Gott Trennende und Entfernende kann so wenig, als das dadurch von Gott Getrennte und Entfernte, das sie mit Gott Einigende und Versöhnende sein. Der Mensch kann die Versöhnung nicht stiften, nicht sein eigener oder der Welt Versöhner sein.« Marheineke's Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. 2te Aufl. S. 206.

der in der Persönlichkeit Christi individuell erscheinenden Idee, sofern diese die Versehung in ihr Gegentheil beginnt, und es ist hier, da die concrete Einheit der Idee und ihrer Individualität eine sich fühlende und wissende Subjektivität, die Seele Christi ist, ein Seelenleiden, und da dies Seelenleiden nicht in der eigenen Individualität seinen Grund hat, sondern ein, durch die Versehung der eigenen Persönlichkeit in eine fremde, übernommenes Leiden ist, so erweist es sich damit als ein stellvertretendes Leiden.

Indem aber im Seelenleiden Christi die Idee im Akte ihrer individuellen Versehung in die sündliche Subjektivität erscheint und durch diese Erscheinung für das individuelle Bewußtsein (in der sie, als die dem sündlichen Subjekte immanente Idee, auch innerlich den Geist im Wissen und Willen auf absolute Weise erregt), ihre innere Wirkung auf das Herz bezeugt, so ruft sie in dem, in seiner individuellen, selbstischen Abkehr von der Idee, von ihr ergriffenen creatürlichen Selbstbewußtsein auch einen inneren Widerspruch hervor. Dasselbe, das sich bisher in seiner Selbstheit und Selbstsucht innerhalb seines individuellen und particulären Fürsichseins, durch die Idee als eine, seiner Selbstheit äußerliche Macht und daher nur äußerlich negirt fühlte, fühlt und weiß sich nun durch sie als eine ihm innerliche, in das eigene Herz eingekehrte Persönlichkeit negirt. Wenn nun aber das Subjekt in seiner abstrakten, von der Idee abgekehrten Individualität, durch die Idee leidet, so wird dies Leiden, sofern das negirende, Leiden verursachende Princip in die eigene Subjektivität und damit in den eigenen Willen übergeht, ein Leiden, was das Subjekt sich selbst anthut, was es als ein, seiner Individualität nothwendiges anerkennt, in welchem es daher sein selbstisches Fürsichsein als

schuldig verdammt und richtet; das Leiden wird — Buße!

Durch dieses Wirken der Idee, welches als die Ver-
setzung der Persönlichkeit Christi in ihr Gegentheil ein Thun
ist, das zu einem Leiden Christi durch und für Andere wird,
das aber durch diese innerliche Wirksamkeit in, und Einigung
mit der Subjektivität der andern, in diesen zu einem Leiden
wird, das sich die Subjekte selbst anthun, und worin sie daher
sich in ihrer Identität mit dem Thun Christi bethätigen, hört
das Leiden Christi auf, ein Leiden durch das sündige Subjekt
zu sein, indem dieses Christi Wirken nicht mehr widerspricht;
die Sünde, als die Ursache des Leidens Christi, welches das
Leiden der Idee selbst in ihrer individuellen Beziehung zum
creatürlichen Geist ist, ist besiegt; Christus hat die Welt über-
wunden, das Leiden aber, was sich das Subjekt selbst in der
Identität seines Willens mit dem Willen der Idee anthut in
der Buße, wirkt für dieses nicht die abstrakte Vernichtung
seiner Individualität, sondern nur die Verklärung derselben,
indem das Thun der Idee durch ihr Leiden in der Persönlich-
keit Christi sich als unendliche Liebe und Hingabe an das in-
dividuelle Bewußtsein erwiesen und durch die Auferstehung
Christi, in der sie ihre individuelle Beziehung zum gläubigen
Subjekt bestätigt, die Affirmation der verklärten Individuali-
tät des Sünders deklarirt hat.

Hieraus geht hervor, daß die Vermittelung und Versöh-
nung Gottes mit den Menschen durch die erlösende Thätig-
keit Christi

- a) von der Persönlichkeit Christi als ein stellvertretendes Lei-
den anhebt, und darin erscheint die Gnade Gottes ge-
gen die Sünder. Dieses Leiden Gottes in Christo wird aber
- b) zu einem innern Leiden des Sünders selbst und darin er-
scheint die Gerechtigkeit Gottes, die das Bewußt-

sein der Schuld rege macht und die Sünde durch Vernichtung bestraft.

Indem aber die Vernichtung der Sünde wegen a) zugleich des Subjekts eigener Wille und eigenes Thun wird, so ist der Akt, in welchem der Sünder sich kraft der Idee in ihm negativ gegen seine eigene Endlichkeit verhält und die sündliche Individualität tödtet

- c) zugleich die Erhebung seiner sündlichen Individualität in die Idee, wie die Erhaltung derselben in ihrem versöhnten Zustande durch die Idee, und darin erscheint die unendliche Liebe Gottes, wie sie die Gemeinschaft Eines Geistes und Lebens, die Gemeinde der Heiligen stiftet.

ad a) Die Sünde ist begriffen worden (S. 61 vergl. Beil. B) als die Richtung der kreatürlichen Subjektivität auf sich als ein Einzelnes in der Form des Selbstgefühls und des durch das particuläre Selbstgefühl bestimmten Selbstbewußtseins. Das Selbstgefühl in das Selbstbewußtsein unmittelbar sich kontinuierend ist unmittelbares Fürsichsein und äußert sich als Selbstsucht.

Kraft der Immanenz der absoluten Idee im Selbstbewußtsein wird dieses aber als objektives Bewußtsein über seine Einzelheit hinauszugehen genöthigt, und muß die Einzelheit seiner Individualität und die Besonderheit seiner Familiarität, Nationalität u. unterordnen einem Allgemeinen. Aber wegen der dominirenden Richtung auf sich selbst in seiner Einzelheit und Besonderheit sucht es das Allgemeine, was in der Objektivität der natürlichen Welt in den ewigen unwandelbaren Naturgesetzen, — in der Objektivität der geistigen Sphäre aber in den allgemein gültigen Sittengesetzen, in der Sphäre der Subjekt-Objektivität des absoluten Geistes, endlich als die

heilige Stimme der Religion sich manifestirt, zum Momente seiner unmittelbaren Beziehung auf sich selbst, dieser Identität mit sich selbst, herabzusehen und dem eigenen Selbstgefühl, wie es auch in das Wissen des Allgemeinen und in das Handeln mittelst der Macht der Triebe als Hang, Neigung und Begierde in praktischer, als willkürliches Meinen, Wähnen, Dafürhalten und selbstliches Reflektiren in theoretischer Hinsicht sich continuirt, unterzuordnen. — Indem es so sich selbst in seiner Vereinzelung und Besonderung zum Princip des Denkens und Handelns macht, bezieht es sich auch auf seine jedesmalige Objektivität als auf ein vereinzeltes und besonderes Dasein, und was nur ein Moment des Allgemeinen ist, das objektivirt und fixirt es in seiner Vereinzelung und reißt es heraus aus seinem objektiven, göttlich geordneten Zusammenhang mit den Momenten, Systemen und der Totalität der göttlichen Welt. So gestaltet es sich vielmehr eine eigene Welt, einen *αἰὼν οὗτος*, in der das Endliche als solches gilt, und die daher der göttlichen Welt, dem *αἰὼν μέλλον* abstrakt entgegengesetzt ist.

Indem nun aber diese endliche Welt, so weit sie getrennt ist von der göttlichen Welt, ihren Grund und ihr Wesen nur in der subjektiven Meinung und Willkür, in der Eitelkeit des selbstlichen Geistes hat, so ist sie nothwendig auch selbst der Eitelkeit unterworfen. Es ergeht daher über sie ein beständiges Gericht, alles Endliche und in seiner Vereinzelung durch sündliche Reflexion und Begierde abstrakt fixirte geht zu Grunde, nur das Allgemeine bleibt, wie im natürlichen, so im Familien- und Völkerleben.

Geht nun aber und kann die Subjektivität nicht zugleich mit zu Grunde gehen und vernichtet werden, weil der absolute Grund selbst in sie eingegangen, weil sie kraft ihrer ge-

stigen Natur als Selbstbewußtsein über die Negativität des Seins unendlich hinausragt und fixirt sie wegen ihrer Selbstsucht ihr Bewußtsein und Gefühl dennoch auf das Endliche, so daß sie im Endlichen sich selbst bejaht, so folgt; daß der Untergang des Endlichen, worin sie ihren Inhalt und ihre Wirklichkeit hat, ihr als das höchste Unglück erscheint.

Dies nun ist das Leiden des Menschen durch die Sünde.

Indem nun aber die göttliche Idee, wie sie im Unterschiede von sich (*λόγος*) dem Menschen sich ursprünglich mitgetheilt hat, auch in dieser Abkehrung des Menschen von ihr nicht von ihm abläßt, so ist ihre Gemeinschaft mit dem sündigen Subjekte nothwendig ein Mitleiden. Das Mitleiden zeigt sich darin, daß sie das auf die Nichtigkeit des Endlichen gerichtete Thun der Subjektivität duldet, (obwohl sie das Produkt dieses nichtigen Thuns nicht affirmiren kann), — denn da es das Wesen der Idee ist, alles Einzelne und Besondere als ein Allgemeines zu sehen und gegen das Endliche sich negativ zu verhalten, so leidet sie im Menschen einen Widerspruch unmittelbar gegen sich selbst, indem sie auch im Irrthum noch ihre Wahrheit scheinen und im engen, von ihr entfremdeten Selbstgeföhle das Denken aufkommen läßt, welches Denken zugleich ihr eigenes Wesen ist, und in dessen Verfehrung zu endlichen Zwecken daher ihr selbst Gewalt geschieht.

So hat Gott vom Anfang Mitleid gehabt mit den sündigen Menschenkindern, Er hat wegen seiner Liebe in ihnen und durch sie gelitten.

Weil aber seine Liebe zur Menschheit in ihrem Mitleiden mit dem Sünder doch nie das Bestehen der Sünde als einer objektiven Wirklichkeit dulden konnte, das Denken und Thun

des Sünders aber in diese Wirklichkeit versenkt war, so erlangte im Bewußtsein des Sünders das unmittelbare Gefühl und der daraus resultirende Gedanke des, durch die Vernichtung seiner objektiven Wirklichkeit, entstehenden eigenen Leidens ein Uebergewicht gegen den Gedanken und das erst aus ihm resultirende Gefühl des Leidens Gottes in ihm.

In diesem selbstfischen Gefühl und Gedanken des eigenen durch die Zerstörung der Sündenwerke erregten Leidens reflectirt daher das Thun und Verhalten Gottes zum Sünder, obwohl es seinem Wesen nach die Liebe ist, die auch in der Bestrafung und Vernichtung der Sünde, (wozu das absolute Wesen durch die Nothwendigkeit seiner Totalität und absoluten Einheit mit sich selbst gedrungen ist) sich noch den Zweck mitsetzt, im Sünder das Bewußtsein der Wahrheit durch Vernichtung des Scheins rege zu machen, demnach als Neid, Zorn, Rachsucht u.

Gelangt aber das Subjekt auch wirklich zum lebendigen Bewußtsein der eigenen Verschuldung, so daß es in seinem Leiden die heilige Strafgerechtigkeit Gottes verehrt, so tritt vor dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes, der am Gefühl des eigenen Leidens seine unmittelbare Nahrung hat, der Gedanke der leidenden Liebe Gottes, dem gar kein selbstfisches Gefühl entspricht, sondern dem alles Selbstgefühl widerspricht, doch in den Hintergrund. Daher bezieht sich der Gedanke des göttlichen Leidens, wo er durch Offenbarung rege wird, nur auf die Zukunft und erscheint als Weissagung; wo aber, wie im Heidenthum, das Bewußtsein nicht sowohl auf den objektiven Geist als solchen, sondern darauf gerichtet ist, sich selbst in seiner Idealität zu erfassen, und sich in sich absolut zu affirmiren, da wird der Akt der göttlichen Strafgerechtigkeit als das Walten eines abstrakten,

erbarmungslosen Principes, als jenes *δειον φθονερόν* (Herodot 1, 32) gefaßt *).

Damit also das Leiden Gottes eine versöhnende Kraft gewinne, und dem Sünder nicht nur zu dem Wissen, sondern auch zu dem Gefühle ver helfe, daß er ein Gegenstand der göttlichen Gnade sei und auf Vergebung seiner Schuld rechnen könne, keinen Zorn, keine Rache mehr zu fürchten habe, sondern vertrauensvoll der Gemeinschaft mit Gott sich hingeben dürfe, tritt es in Christo rein als solches auf, und nicht mehr durch das eigene Leiden der Subjektivität des Sünders verdeckt. Gott übernimmt das Leiden um der Sünde willen, das ist, das Leiden, was ihm entsteht, indem ihm sein eigenes Wesen in's Gegentheil verkehrt, indem

*) Zum Gedanken eines durch Leiden die Menschheit mit sich versöhnenden Gottes ist selbst Plato nicht gelangt. Die Idee leidet nur, wiefern sie in die Endlichkeit herabgesunken und in ihr entstellt ist. Ihr Leiden ist nicht ihre freie Einker in die Endlichkeit kraft ihrer Liebe, sondern ihre unmittelbare Nothwendigkeit, weil sie nur in ihrer beständigen Individuation Realität hat. Es ist nicht die Liebe der Idee selbst, die freiwillig das Leiden übernimmt, sondern die Liebe des Subjekts zur reinen Idee, die dasselbe treibt, durch Leiden und Erddödtung des Endlichen sich in die Anschauung des Absoluten zu versenken. Daher kommt Plato nicht zu dem Gedanken eines leidenden Gottes, wohl aber zu dem Gedanken eines um der Gerechtigkeit willen leidenden Menschen. Damit die Gerechtigkeit als solche erkannt werde, muß das Subjekt, das ihr sich ganz hingiebt, absolut leiden, es muß nicht einmal für gerecht gelten, sondern Schmach und Schande ernten, damit sich zeige, daß es ihm rein um die Gerechtigkeit als solche zu thun ist: *εἰ γὰρ δόξει δίκαιος εἶναι, ἔσονται αὐτῷ τιμὰὶ καὶ θωραὶ — ἀδελον οὖν, εἴτε τῶν θωρεῶν τε καὶ τιμῶν ἔνεκα τοιοῦτος εἴη. — Μηδὲν ἀδίκων δόξαν ἔχεται τὴν μεγίστην ἀδικίας, ὃν ἡ βεβασανισμένος εἰς δικαιουσίνην κ. τ. λ. — οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μισογώσεται, στυγνέλλωσεται, δεδήσεται κ. τ. λ.* Plat. de rep. lib. II. p.

seine objektive Idee durch die Subjektivität des Menschen ent-
stellt wird, ganz allein.

Bisher trat vor dem unmittelbaren Gefühl des eigenen Leidens durch die Sünde, das dem Subjekte aus der Vernichtung seiner eiteln Welt und Objektivität entstehen mußte, weil es ganz oder größtentheils in diese Welt versenkt war, der Gedanke, daß auch das göttliche Wesen durch die Sünde leide, zurück. Daher konnte es noch nicht zum Gefühl der überschwenglichen Liebe Gottes kommen und die pavidā conscientia, deren innere Noth die Reformatoren so treffend beschreiben, erstickte den Gedanken der göttlichen Liebe durch das unmittelbare Gefühl der Furcht und Angst. —

Da erschien die Leutseligkeit und Freundlichkeit Gottes unseres Heilandes, sie zeigte sich aber besonders in seiner Uebernehmung der Leiden der Menschheit. — Das göttliche Wesen erschien in Christo auf unmittelbare persönliche Weise, als individuelles Subjekt, gegenständlich auch für das Gefühl und die unmittelbare Anschauung, um den in die Endlichkeit versunkenen Menschen auch in der Wüste des Todes noch mit dem Brunnen des Lebens zu erfrischen *). Christus kam, das *πλήρωμα τοῦ καιροῦ*. Da hätte sollen die Zeit stille stehen und jeder ihrer Momente, wie er einzeln die Seele der

*) Ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἄνθρωποι ἀποστραγέντες τὴν πρὸς τὸν θεὸν θεοφρίαν καὶ ὡς ἐν βυθῷ βυθιοθέντες, κάτω τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔχοντες ἐν γενέσει καὶ τοῖς αἰσθητοῖς τὸν θεὸν ἀνεξήτουν, τοῦτου ἕνεκα ὁ φιλανθρώπος καὶ κοινὸς πάντων Σωτὴρ, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα, καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἀναστέφεται καὶ τὰς αἰσθήσεις προσλαμβάνει ἵνα οἱ ἐν σωματικοῖς νοοῦντες εἶναι τὸν θεόν, ἀφ' ὧν ὁ Κύριος ἐργάζεται διὰ τῶν τοῦ σώματος ἔργων, ἀπ' αὐτῶν νοήσωσι τὴν ἀλήθειαν. — ἄνθρωποι δὲ ὄντες καὶ ἀνθρώπινα πάντα νοοῦντες ὡς ἐὰν ἐπέβαλον τὰς ἑαυτῶν αἰσθήσεις, ἐν τοῖς προσλαμβανομένοις ἑαυτοῖς εἴδωρον, καὶ πανταχόθεν δι-
δασκομένους τὴν ἀλήθειαν. Athanas de incarnat. V. D.

Menschen erfüllte mit der Fülle seines Lebens, alle zersplitterten Gefühle und Gedanken der Menschenkinder in Ein Gefühl und Einen Gedanken, in die Anschauung seiner Persönlichkeit concentriren. Wie Ihm Sturm und Wellen gehorchten und vor seiner Gottheit Macht alle Zerspaltungen des physischen Lebens in ihr Gesetz zurückkehrten, so daß die Feindschaft der Elemente verstummte, und ihre abstrakten Gegensätze, wie sie hervortraten in Verheerungen, Krankheiten und aller physischen Noth, vor seinem Dräuen sich vermittelten in Eine Totalität, so sollten vor ihm auch alle selbstischen, abstrakten, Trennung und Gegensatz gebärenden Bestrebungen der Menschenherzen in den Einen Gedanken und Einen Willen, Ihm zu dienen und Ihn zu verherrlichen, sich auflösen und vereinen! Er war die concrete Menschheit in der Einheit Einer lebendigen, persönlichen Idee, und ihm gegenüber stand eine in sich zerrissene Menschheit. Er war die Idee in der Einheit ihrer Wahrheit und Realität, und diese absolute Idee, die in ihm in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit waltete, stand im unmittelbaren Widerspruch mit ihrer Zerrissenheit und Verkehrung in den sündigen Gedanken und Bestrebungen der Menschenkinder! Somit forderte die Gerechtigkeit, daß Er alle Momente seiner Idee, deren concrete Totalität Er war, aus ihrer Verkehrung innerhalb des subjektiven Willens und der Sünde befreiete, alles geistige Leben, was in der Welt zerstreut war und wegen seiner Verkehrung in der Sünde einen Widerspruch mit seiner Persönlichkeit bildete, an sich risse und die verkehrende Individualität richte und vernichte! Die Menschheit mußte in Ihm zu Grunde gehen, denn Er allein war sie in ihrer Wahrheit, sie selbst aber war die Negation seiner Wahrheit in ihrer Unwahrheit und mußte negirt werden.

Wäre Er so verfahren nach Gerechtigkeit, so würde das

Feuer seines Geistes alle Spreu ergriffen und verzehrt haben, und Er wäre übrig geblieben in seiner Alleinheit.

Aber statt daß die Menschheit in Ihn sich versetzen, und da sie dies in der endlichen Vereinzelnung und Gebundenheit ihres Denkens und Willens nicht vermochte, durch Ihn gerichtet werden und die Strafe ihrer Ungerechtigkeit büßen sollte, duldete Er, die Wahrheit, ihre Unwahrheit mit Erbarmen und Gnade und versetzte sich in sie! So übernahm Er das Leiden, was die Menschheit verdient hatte, und das ist sein stellvertretendes Leiden.

Damit erscheint die Idee in Ihm in einem Leiden, was ein unmittelbares Zeugniß ihrer unendlichen Liebe ist, in sofern sein Leiden nicht unmittelbar auch das Leiden der Sünder, in sofern die leidende Liebe in ihm nicht in demselben Akte auch die strafende Gerechtigkeit ist. Christus leidet und stirbt; nur leidend und sterbend kann Er seine Liebe erweisen, also durch ein Thun, das ein Leiden ist, weil die Welt mit ihm im Gegensatz steht und der Gegensatz die Negation eines seiner einander entgegengesetzten Glieder verlangt. Er läßt die Negation, das Leiden, was in seiner Spitze der Tod ist, über sich ergehen, die Sünder aber bleiben leben! Das ist das reine hauptsächliche Leiden Gottes in ihm *).

*) »Im Anfange, auf der Oberfläche, bei welcher die faule Vernunft in der Einbildung ihrer Infallibilität stehen bleibt, scheint der gesunde Vernunft nichts widersprechender, nichts ungerechter, nichts erfolgloser und zweckwidriger, als stellvertretendes Leiden, Leiden eines Unschuldigen für den Schuldigen, und nun zeigt es sich gleichwohl, indem wir nüchtern und prüfend in die Begriffe selbst eingehen, daß nichts so sehr als das bloße, vereinzelte Strafleiden des Schuldigen dem Begriffe und Zwecke der Satisfaktion widerspricht; denn wie kann das Unrecht, der Abfall von dem gesunden Rechtsorganismus, getilgt werden, wenn dieser selbst von dem abgefallenen Organ sich entfernt und damit nichts mehr gemein ha-

Und wenn sein Leiden auch denen, die an ihn glauben, nothwendig eine Ursache des Mitleidens wird, so ist das Leiden des Sünders doch hier das sekundäre und nicht das hauptsächlichste Leiden, denn es ist erst durch den Gedanken seiner Liebe vermittelt und also kein unmittelbares, im eigenen Selbstgefühl wurzelndes Leiden! Concentrirt erscheint es in Ihm, und indem Er nicht um sein selbstwillen, nicht wegen seines eigenen Gegensatzes gegen die Idee leidet, weil er mit ihr eins ist, so ist das Leiden seiner Persönlichkeit das Leiden der Idee selbst, und zwar das Leiden, was ihr durch das Gezen der Negation in sich selbst, durch die Beschränkung ihrer reinen Unendlichkeit mittelst ihrer Versekung in die Endlichkeit als solche, entsteht; und so erscheint im Leiden und Sterben Christi die ihrer aseitas sich entäußernde Liebe Gottes in ihrem Culminationspunkte als verzeihende Gnade, indem sie ihre Gerechtigkeit suspendirt und das, was der Sünder verschuldet und verdient hat, selbst übernimmt.

Ist aber Christi Leiden das Leiden Gottes als der absoluten Idee selbst (nur daß sie nicht als solche, an und für sich, in ihrer Unendlichkeit, (patripassianismus) sondern in ihrem individuellen Verhältnisse zu den von ihr abgekehrten

ben will? und wenn eine Gattung abgefallen und krank ist, von der Fußsohle bis zum Haupte, wie kann sie geheilt werden, was hilft ihr Leiden gegen ihren Abfall, wenn nicht der Arzt, statt äußerlich davor stehen zu bleiben, in das Leiden eingetret und zu diesem Zwecke in die Gattung selbst als sie selbst eingetret? Wozu hülfte sonst alle Strafe, wenn der Strafende mit dem Gestraften doch nicht wieder in Gemeinschaft treten will? — Indem nun der Richter der Welt in Seinem Sohne, der Er nach dem Wesen selbst ist, unsere Krankheit trägt und auf sich nimmt — fert peccatum Jes. 53, 4., — nimmt er sie hinweg — tollit peccatum — Joh. 1, 29. « Göschel's zerstreute Blätter 2c. Erst. Theil. S. 491.

Individuen leidet), so mußt auch Du es in Dir erleben, weil die Idee als die allgemeine allen immanent ist.

In Christo erscheint das Leiden der Idee als ein Leiden für Alle und anstatt Aller, und so muß es erscheinen, damit es als ihr Leiden hervortrete und nicht verdeckt werde durch das eigene Leiden, was die Idee, durch ihr Leiden in Dir, Dir selbst verursacht in Deiner Unruhe des Geistes.

Dies Leiden für Alle ist aber nothwendig ein Seelenleiden Christi. Er, dessen Gedanke und Gefühl, dessen ganze Seele durchdrungen war von der Borne und Seligkeit der Herrlichkeit Gottes in ihm, ward als dieser Abglanz der reinen Wahrheit zugleich ein Spiegel der Unwahrheit und des Frevels. Er dachte nicht nur den Gegensatz, den die sündige Individualität gegen die Idee hervorbringt, sondern er fühlte ihn sich gegenüber. Und so, indem er die Sünde in ihrer ganzen Abstraktion an seinem individuellen Leben empfand, fühlte er und empfand er das seinem unendlichen Selbstbewußtsein, welches nur die Idee zu seinem Inhalte hatte, und seinem unmittelbaren Selbstgefühl, worin er die Idee als sein eigenes Dasein erlebte, direkt Entgegengesetzte. So trat er aus Liebe zu den Sündern nicht nur mit seinem in sich selbst Genüge und Fülle habenden Gedanken der Wahrheit, sondern auch mit seinem Gefühl der unendlichen Seligkeit in Widerspruch. Dies war sein Seelenleiden, dessen Stärke und Gewalt in jenem Ringen und Zagen in Gethsemane sich bis zum Herzerreißen äußert und das in diesem, durch die Liebe zu den Sündern, in ihm gesetzten Widerspruch und Seelenschmerz seinen einzigen, aber auch seinen hinreichenden Grund hat. — Wie er geliebet hatte die Seinen, die in der Welt waren — und er suchte sie Alle, die verkümmerten Kinder seines Vaters — so liebte er sie bis an's Ende; und diese

Liebe verzehrte sein eigenes, vollberechtigtes, individuelles Selbstgefühl *).

Seht, welch ein Mensch ist das!!

Erscheint in Christo das Leiden der Idee als ein Leiden, getrennt vom Leiden der Sünder, als ein Leiden für sie und anstatt ihrer (*mors vicaria*), so ist es als das Leiden der allgemeinen, Allen immanenten und in Deinem eigenen Denken, wodurch Du Theil nimmst am Absoluten und unendlich bist (obwohl im Endlichen), mit dir verbundenen Idee, nothwendig auch ein Leiden ihrer in Dir, und nur kraft dieser substantziellen Allgemeinheit kann es auch Dir und Allen auf reale Weise zu Gute kommen und braucht nicht auf bloß formelle Weise zugerechnet zu werden.

Als das Leiden der göttlichen Idee in Dir, ist es aber zugleich die Unruhe Deines eigenen Geistes, der Schmerz des werdenden neuen Menschen, dessen Keim durch das lebensvolle Fleisch und Blut des Sohnes Gottes in Dir befruchtet und genährt wird. Hier ist es und wird immermehr bis zum Ueberwinden der Schmerz der Wiedergeburt, das Zagen, Ringen und Kämpfen des neuen Lebensprinzips, das der Erlöser der Seele mitgetheilt hat durch den Akt seines Leidens und Sterbens, in welchem er seine Liebe zu dem Menschen und

*) Das Leiden und Sterben Christi hatte nicht in seiner eigenen Persönlichkeit seinen Grund, da diese mit der Idee eins war und mithin alles individuelle Dasein in jedem Momente verklärte. Sein Leiden und Tod ist daher kein natürlicher Akt; er ist das gerade Gegentheil vom Tode des natürlichen Menschen, von dem Plutarch sagt: *τί γάρ τὸ χαλεπὸν ἔστι καὶ τὸ θνῄσκων ἐν τῷ τεθνῶναι; τὰ γὰρ τοῦ θανάτου μήποτε καὶ λίαν ὄντα ἡμῶν συνήθη καὶ συμφυῆ, πάλιν οὐκ οἶδ'*, ὅπως θναυαλγῇ δοκεῖ εἶναι. *τί γὰρ θανάσιμον, εἰ τὸ τμητὸν τέμνεται, εἰ τὸ τηκτὸν τέτταται, — εἰ τὸ φθαγτὸν ἐφθαγται; πότε γὰρ ἐν ἡμῶν αὐτοῖς οὐκ ἔστι ὁ θάνατος;* Plut. *consolatio ad Apollonium*.

sein Sein für den Menschen als eine Liebe und ein Sein in ihm beurfundet; es ist die Noth des erwachenden Gottesbewußtseins, in welches sich das Bewußtsein und das Gefühl der Endlichkeit, als des noch herrschenden Principis in der Subjektivität, continuirt. Und so wird das Leiden Gottes in Christo

ad b) zu einem Leiden des zu erlösenden Sünders selbst, und darin erscheint das Thun der Gerechtigkeit Gottes im Leiden Christi (satisfactio), die das Bewußtsein der Schuld rege macht und die Sünde durch Gericht und Vernichtung bestraft.

Das unendliche Wesen der Idee Gottes, das mit dem in der Vereinzelung des Endlichen von ihm abgewandten, sündigen Subjekt nur in der individuellen Bestimmtheit, die es sich in Christo gegeben hat, in reale Gemeinschaft treten kann, hat durch die Negation seines Fürsichseins im Leiden und Sterben Christi beurfundet, daß es nicht mehr in abstrakter Allgemeinheit des Denkens über dem sündigen Individuum gleichsam nur schwebte als transcendentes Ideal, sondern daß es bis in den Herzpunkt der sündhaften Individualität eingegangen und auf wirkliche, concrete Weise, durch ein Aufheben seiner reinen zeit- und raumlosen Unendlichkeit, in das endliche Selbstbewußtsein eingegangen und für die creatürliche Subjektivität in der Weise Object geworden sei, daß selbige nicht mehr in ihrer Erhebung zur Idee sich in ihrem individuellen Fürsichsein abstrakt zu vernichten braucht und auch nicht absorbiert wird von einer bloßen Substanz.

Aber obwohl die Idee in dieser ihrer Einkehr in das sündhafte Subjekt, von dem sie, auch selbst leidend durch dessen Gegensatz, nicht lassen will, ihre reine Unendlichkeit negirt hat, so ist die Negation doch nicht diese abstrakte, keine Ver-

nichtung ihres unendlichen Wesens, sondern ihre reine Unendlichkeit ist nur aufgehoben und durch das unendliche Selbstbewußtsein der Persönlichkeit Christi concret vermittelt mit ihrer eigenen Individualität, in der sie dem sündhaften Subjekte Objekt ist. Wenn daher auch die Idee sich dazu bestimmt hat, leidend in ihrem Gegentheile zu sein, um dasselbe nicht abstrakt zu negiren durch ihre Unendlichkeit, so geht sie doch nicht in solche unmittelbare Einheit zusammen mit der abstrakten Individualität des Sünders, daß sie sich gegen dieselbe nicht mehr negativ verhielte. Wie sie daher mittelst ihrer Besonderung und individuellen Objektivität für das creatürliche Selbstbewußtsein ihre Unendlichkeit als solche negirt hat, so negirt sie in ihrem individuellen Verhalten zum Sünder auch dessen Endlichkeit als solche, sein vereinzelttes, selbstliches Fürsichsein, kraft ihrer Unendlichkeit und Heiligkeit. Ist also ihre Versetzung in die Sünder ein Leiden für sie, und leidet sie so in allen bloß endlichen Bestrebungen der Menschenkinder den unendlichen Schmerz der Liebe, so kann auch dem Sünder das Leiden durch sie nicht erspart werden, wofern er nicht die Flucht ergreift vor dem geistigen Schmerze und der »göttlichen Traurigkeit,« um in abstrakter Verdumpfung geistig zu sterben, oder im abstrakten Gegensatz verharrend als Streiter gegen Gott erfunden zu werden, was zwar nicht den unendlichen aber wohl den endlosen Schmerz gebiert!

Dies Leiden ist nun der unendliche Schmerz des Geistes über die Sünde. Es ist das wahrhafte Gericht der Sünde, aber je tiefer, allgemeiner, je geistiger und dem Leiden Christi ähnlicher der Schmerz wird, desto mehr wird er die Ueberwindung der Sünde und auf seiner höchsten Höhe führt er über sich selbst hinaus, denn in der Wahrheit der Idee

ist Thun und Leiden, Schmerz und Freude in einander aufgehoben, und das überwundene Moment wirkt nur noch als Reiz der Seligkeit!

Die Sünde ist zwar nie ohne Leiden, weil nie ohne den Gegensatz der Idee *). Aber so lange dies Leiden kein inneres ist, worin das Subjekt mit sich selbst entzweit ist, so lange es nicht auf unendliche Weise vom Centrum des Selbstbewußtseins aus nach allen Seiten hin leidet, leidet das Subjekt durch eine ihm äußere Gewalt, gegen die es zugleich reagirt. Und in dieser Reaktion verliert sich das Leiden, ja sie ist selbst das von sich Abhalten des Leidens; im Schrei des Schmerzes offenbart sich nur die Selbstsucht, die in ihrer abstrakten Vereinzelnung wider Willen Gewalt leidet durch das Allgemeine, erscheine dies nun als Natur- oder Sittengesetz **). Durch

*) Deum impossibile est, honorem suum pendere; aut enim peccator sponte solvit, quod debet, aut Deus ab invito accipit; quia, sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est. — Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur. Anselm. cur Deus homo. L. I. cap. 12.

**) Auch im religiösen Schmerz und in den Büßungen der alten Völker ist das agirende Princip noch die Selbstsucht. Ob nämlich auch das Subjekt den Schmerz hier freiwillig zu übernehmen scheint, so ist das Motiv doch eben die geistige Unfreiheit und zwar entweder die Furcht, die durch willkürlich übernommene Büßungen dem Borne des Gottes zu entkommen sucht, oder der Egoismus, der durch Abstraktion von allem Endlichen das eigene Selbst als das Allgemeine, Unendliche zu setzen sucht. So ist der Schmerz nur ein äußerlicher, das Subjekt verharret darin in seiner einfachen Beziehung auf sich selbst. Und so sagt Baur von der indischen Büßung mit Recht: »Es fehlt ihr jenes tiefe ethische Gefühl der Sünde schon darum, weil sie die Sünde, wenn auch zugleich auf die freie That des Willens, doch in letzter Beziehung wenigstens und vorzugsweise auf die Endlichkeit der Natur überhaupt bezieht. Daher ungeachtet der äußerlich schweren Aufgabe, die sie

dieses Leiden wird daher keine Versöhnung des Sünders mit der Idee vermittelt.

Darum wird das Leiden aber auch nicht geheilt. Vielmehr sofern es selbst leidenverursachend ist, erregt es in seinem selbststischen Widerstreben auch die selbststische Reaktion in andern und so vervielfacht sich der Gegensatz auf endlose Weise und kehrt immer stärker zurück. So gehen Familien, Staaten, Völker zu Grunde, indem alle die Schuld und das Leiden von sich selbst ab auf die anderen zu wälzen suchen, denn so wird es auf jeden zurück gewälzt, und das Leiden aller legt sich als das eiserne Fatum lastend auf jeden Einzelnen und erdrückt ihn.

Soll daher das Leiden, von welchem die Sünde als Gegensatz zu der allen immanenten absoluten Idee nicht frei sein kann, versöhnende Kraft gewinnen, so muß es ein inneres, unendliches Leiden werden, ein Leiden, worin das Leiden verursachende Moment der Subjektivität getilgt, ohne daß deshalb das leidende Subjekt selbst vernichtet wird.

Ein solches Leiden ist das Leiden in der Idee und zwar so, daß das Leiden der Idee, wie es in dieser seiner Allgemeinheit in Christo angeschaut und erkannt wird, das Leiden des Subjekts selbst wird und diesem kein äußeres mehr bleibt. Indem der Sünder im Leiden Christi das Leiden Gottes in sich (dem Sünder) selbst inne wird durch den Glauben, der aus der Predigt kommt (Röm. 10, 17), so fühlt er kraft dieses Glaubens, in der Unruhe des eigenen Geistes und Bewußtseins nicht mehr ein ihm fremdes, Leiden verursachendes Objekt, son-

besteht, die innere Leichtigkeit, mit welcher sich das sinnliche Bewußtsein mit dem göttlichen eint, so daß während in der christlichen Buße jede Annäherung an Gott als ein eben so großer Abstand von ihm zu denken ist, in der indischen jede Demüthigung zugleich eine Selbsterhebung und Selbstvergötterung ist. Baur's Symbolik und Mythologie 2. Thl. 2. Abth. S. 251.

bern umweht und durchdrungen weiß und fühlt er sich in dieser objektiven Wirkung der Idee in ihm von einer Liebe Gottes, die ihr eigenes Wesen in ihm versenkt, die in seine Wichtigkeit ihre Herrlichkeit ausgegossen hat und sich mit ihm auf concrete Weise zu einen sucht. Was nun in seiner Subjektivität dieser objektiven, auf gefühlvolle Weise kraft ihrer individuellen Innigkeit ihn erregenden Idee homogen ist, seine Ebenbildlichkeit Gottes nach dem innern Menschen, das Denken, das im subjektiven Selbstgefühl und Selbstbewußtsein noch verhüllt als heilige Ahnung wirkt, und jener im Denken geistige und geistliche Wille, der als energischer, göttlich gewirkter Glaube über das Grab der Endlichkeit sehend hinausstrebt, dieser, durch das Bewußtsein und Gefühl der unendlichen Liebe Gottes in Christo hervorgerufene und genährte Trieb des noch verborgenen inwendigen Menschen ätherisirt sich immer mehr und mehr im reinen Lichte der Idee, von ihr selbst objektiv durchglänzt und durchwärmt, und assimiliert sich allen Stoff des sterbenden fleischlichen Sündenlebens zu einem geistlichen Herzen.

Die Idee in ihrer ideellen Allgemeinheit als objektiver, substantieller Gedanke überzeugt und befruchtet das subjektive Denken, sie in ihrer individuellen Realität durch den innigen Zug des sterbenden Heilands zum Herzen sich wendend, kräftigt den Willen zum Triebe (Vergl. sub I.).

Indem nun beim Emporstreben dieses neuen Menschen der alte noch nicht mit einem Schlage vernichtet ist, sondern noch immer widerstrebt, so findet sich das Subjekt in sich selbst als ein doppeltes. Neben dem menschlichen Wissen erwächst ein göttliches Wissen aus dem Glauben, neben dem irdischen Triebe geht die Wurzel eines himmlischen Triebes auf aus der Liebe, und indem nun beide, göttliches

und weltliches Denken, himmlisches und irdisches Verlangen und Bestreben sich einander entgegengesetzt sind in der Einheit des Ichs, so findet sich das Subjekt mit sich selbst entzweit; auf welche Seite es geworfen werde oder kämpfend gegen den Trieb sich frei selber werfe, es ist mit sich im Widerspruche.

Und hier ist es, wo das stellvertretende Leiden Christi, durch welches das Subjekt in die Gemeinschaft seines Geistes erhoben worden ist, zum eigenen Leiden wird.

Es ist die Unruhe des Geistes, der, in seiner subjektiven Einheit und in seinem objektiven Gegensatz (als die Identität des menschlichen und göttlichen Wesens) mit dem kreatürlichen Selbstbewußtsein das Ich in seiner Beziehung auf sich negirt und affirmirt in Einem Akte, in der das sündliche Subjekt das Leiden Christi als sein eigenes inne wird. Somit erfährt es, wie es durch seine selbstische Reaktion gegen Alles, was es aus seiner abstrakten Identität mit sich selbst, aus seiner gewissenlosen Ruhe herausreißen wollte, in abstrakten Gegensatz trat zu der allgemeinen, göttlichen Idee, die von jeher als die alle Vereinzelung aufhebende, das Endliche als ein Moment des Unendlichen setzende Macht wirksam gewesen, aber in ihrer concreten Wirklichkeit in Christo erschienen ist.

Indem aber das Subjekt im Leiden Christi diese absolute Macht des allgemeinen, substantiellen Gesetzes der Idee als concrete Bestimmung seines eigenen innern Wesens, als die Grundlage und Wahrheit seines eigenen endlichen Fürsichseins erfährt und erkennt, so gilt ihm fortan und je mehr es sich in sein geistiges Wesen wirft und von ihm aus als dem Princip das bestimmende Moment der Vermittelung seines Denkens und Gefühls, seiner Allgemeinheit und Einzelheit, hernimmt, die selbstische Reaktion des sinnlichen Selbstgefühls

und Selbstbewußtseins in seinen Trieben, Begierden u. als ein Widerstreben gegen den eigenen göttlich erweckten Geist.

Es läßt das seiner unmittelbaren, natürlichen Selbstheit widersprechende, göttlich erfüllte Moment seiner Persönlichkeit — und in diesem Moment ruht und wirkt das personbildende Princip — immer tiefer in sich eingehen, und so negirt es sich in seinem vereinzeltten, abstrakt in sich beschlossenen Selbst und setzt sich als Moment der Idee in ihrer Allgemeinheit; aber so lange es irgendwo, wenn auch nur mit einzelnen Fasern, verschlungen und umspannt ist von seinem natürlichen Selbst, ist die Negation des Endlichen, in seiner Vereinzelung, vom Geist aus noch immer ein Widerspruch des Subjektes mit sich selbst und ein Leiden, worin es seine Schuld büßt und das Gericht erfährt, sofern es in seiner Identität mit dem Richter durch den Glauben doch auch von ihm noch verschieden und geschieden ist durch die Sünde, und hier ist es, wo das Leiden Christi zugleich als die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit gegen den Sünder wirkt.

Aber zugleich ist die Schärfe des Widerspruchs die Energie des eigenen Geistes, und indem das Subjekt sich passiv der Macht des Richters unterwirft, affirmirt es sich in seiner (des Richters) richtenden Macht und ist darin auf unendliche Weise mitthätig. So ist das Leiden zugleich ein Thun; aber wie vorher beide, Leiden und Thun, so eins waren, daß das erste vom Unendlichen aber als einer fremden Gewalt, das zweite vom Endlichen als der Eigenheit (Eigensinn) ausging, so verhält es sich nun umgekehrt; das Thun geht vom Unendlichen und zwar von diesem in seiner concreten Einheit mit dem eigenen Wesen des subjectiven Geistes, das Leiden aber geht vom Endlichen und zwar als von einer

dem neuen geistlichen Menschen schon äußerlich gewordenen Macht aus. Darin ist enthalten, daß das Thun, als das unendliche und doch innerste, eigenste das Leiden als das endliche, dem Selbstbewußtsein nicht unmittelbar mehr angehörige überwinden muß, und so wird das versöhnende Thun des Gottmenschen als ein Leiden für und in dem Sünder zu einem Leiden des Sünders, das sich in ein Thun aufhebt und so eine versöhnende Thatsache, endlich aber der Thatbestand der Versöhnung selber wird. Die Gemeinschaft des Leidens Christi wirkt Gemeinschaft des Sieges, die Bestrafung durch das Gesetz der absoluten Idee schafft Erfüllung des Gesetzes — dies Alles aber von der Persönlichkeit Christi als dem Princip aus!

Νῦν χαίρω, οὐχ ὅτι ἐλυπήθητε, ἀλλ' ὅτι ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν· ἐλυπήθητε γὰρ κατὰ θεόν. — Ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται. (2 Cor. 7, 9. 10.)

So werden wir mit Christo zu gleichem Tode gepflanzt, um mit ihm das Leben der Auferstehung zu theilen. Und je ähnlicher unser Leiden dem seinigen wird, desto ähnlicher wird auch unsere Herrlichkeit der seinigen werden. — Er leidet aber für Alle; so leiden auch wir, eingehend in sein Leiden, nicht mehr bloß wegen der eigenen Sünde, sondern es ist die Sünde überhaupt, die den Geist betrübt; denn das Subjekt, was Christi unendlichen Geistes theilhaftig geworden ist, sucht nicht mehr das Seine, sondern das Allgemeine. Das Allgemeine ist aber in Christo ein concretes, und darum verhält es sich nicht gleichgültig gegen die individuelle Sünde; es leidet durch sie, und so leidet das versöhnte Subjekt mit Ihm auf allgemeine, unendliche Weise. Jedoch ist wegen der eigenen Sünde dies Leiden des Subjekts kein stellvertre-

tendes, wie das Leiden Christi, aber wohl wirkt es mit zu dem großen Werke der Versöhnung und keiner darf sich diesem Leiden entziehen, „bis daß wir Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in der Maße des vollkommenen Alters Christi.“ (Ephes. 4, 13.)

Wie nun das Leiden für die Sünde auf seiner höchsten Höhe als die Vollendung der Versöhnung des Menschen mit Gott eins wird mit der Freude, das sei noch

ad c) aber nur kurz angedeutet, denn Wer kann die Vollendung, die unser wartet in der völligen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, nach allen ihren Momenten und in ihrem ganzen Umfange schon jetzt beschreiben? Wir wandeln erst im Glauben und im Begriff, aber noch nicht in der vollkommenen Realität des Schauens. Die Hauptmomente des Begriffs sind aber diese:

Das Gegentheil, die Idee, in welche das endliche Subjekt erhoben wird, ist nicht die alles individuelle Leben absorbirende Substanz, sondern sie hat sich in Christo als Subjekt offenbart, das die Schranke und Bestimmtheit des Endlichen in sich selbst gesetzt hat, daher wird das endliche Subjekt, indem es sich in die Unendlichkeit der Idee versenkt, auf individuelle Weise in ihr begründet und von der unendlichen Persönlichkeit selbst personificirt. Vertilgt wird nur das abstrakt Individuelle, das sich in seiner endlichen Vereinzelung gegen die Unendlichkeit der Idee abstrakt zu fixiren strebt, die Selbstsucht, aber nicht das Selbst.

Das Subjekt, der selbstbewußte creatürliche Geist, der in seiner Wesenseinheit mittelst des Glaubens, die unendliche, schrankenlose Aktivität des Denkens und Wissens ist und der Theil nimmt an der Unendlichkeit der Idee, wird auch nach

seiner vom Geist durchdrungenen und ihrer abstrakten Vereinzelung enthobener Individualität als dieses Ich, in der Idee aufgehoben und nach dem Tode des bloß endlichen, natürlichen, als ein unendliches, geistiges Selbst wieder hergestellt kraft ihrer Subjektivität, in der sie, von sich selbst in ihrer unmittelbaren Unendlichkeit unterschieden und bestimmt, sich selbst ein individuelles Verhältniß zum endlichen Subjekte gegeben hat, und in diesem Verhältnisse dasselbe nach seiner Identität mit ihr erhält und verewigt, nach seinem Unterschiede von ihr aber von sich abhält. (Wegen dieser Verschiedenheit von der Idee behält das creatürliche Subjekt die Momente des Raumes und der Zeit an sich, aber so, daß es in dieser Leiblichkeit immer mehr dem verkörperten Leibe Christi ähnlich wird.) Würde die Idee die Individualität abstrakt in sich zurücknehmen, so würde sie damit auch ihr persönliches Verhältniß, das zugleich ein Verhältniß ihrer zu sich selbst ist, zerstören und dadurch sich in sich selbst abstrakt verändern. Ihr Unterschied von sich wäre nicht zugleich die Einheit mit sich, beide Momente wechselten vielmehr beständig in ihr, und sie selbst wäre nur dieses Auf- und Untergehen, was sich aber widerspricht, indem das Moment, was abstrakt untergeht, nicht wieder aufgehen, und was abstrakt aus sich herausgeht, nicht in sich zurückgehen kann.

Das Subjekt bleibt also nach seiner Individualität ein bestimmtes, endliches und in dieser Endlichkeit darin negatives; allein seine Negation hat es in dem Unendlichen, welches die Schranke als seine eigene Bestimmtheit gesetzt und dadurch das individuelle Verhältniß in seiner Negativität zugleich affirmirt hat, mithin ist die Endlichkeit der Subjektivität aufgehoben in ihre Unendlichkeit, ihr Sterben ist dem Leben gleich geworden, der Akt des Todes, der Negation ihrer Individualität, und der

Akt des Wiederauflebens, der Restitution derselben, fallen nicht mehr auseinander, sondern sie sind eins in der concreten Einheit des Selbstbewußtseins.

Die Identität dieser Einheit und dieses Unterschiedes der unendlichen Idee in ihrer Absolutheit und der individuellen Seele in ihrer Bezogenheit ist von Seiten Gottes selbst das *πνεῦμα ἄγιον*, das die Individualität Christi in ihrem Verhältnisse zum endlichen Subjekte verklärt, wie diese Verklärung sich als Thatsache an und für sich in der Auferstehung und Himmelfahrt Christi erwiesen hat, und das die Idee selbst als individuell und eins bestimmt mit der Individualität Christi und derer, denen er sein Leben mitgetheilt hat, wie dies als objektive Thatsache in dem Akte der Ausgießung und Mittheilung seines Wesens an die Subjektivität der Jünger hervorgetreten ist; von Seiten des Menschen ist es das versöhnte Selbstbewußtsein, das sich sowohl im Glauben und Wissen mit Gott und Christo eins aber zugleich auf seine eigene Individualität bezogen fühlt, als es im individuellen Selbstgeföhle sich mit sich selbst unmittelbar eins, aber auf Gott durch Christum bezogen weiß.

Wird die eine oder andere Seite verkannt, so entsteht nach der einen Beziehung der Pantheismus, der gefärbt sein kann mit Mysticismus, nach der andern der Deismus, der zum Princip hat den Egoismus.

Soli Deo gloria!

Verbeſſerungen.

©. 11 3. 17 Hebel ſtatt Heber.

16 14 ſie erheben ſtatt ſich erheben.

69 10 zuſammengefaßt ſtatt zuſammenfaßt.

122 17 hergeſtellte Individualität ſtatt hergeſtellte
Idee.

132 15 dennoch ſtatt demnach.

Auch iſt öfter transcendent für transcendent und im Griechiſchen der
accent. grav. für den accent. acut. und umgekehrt geſetzt, ſo wie
©. 28 3. 4 von oben am Ende der Name Strauß's unrichtig abgebrochen.
